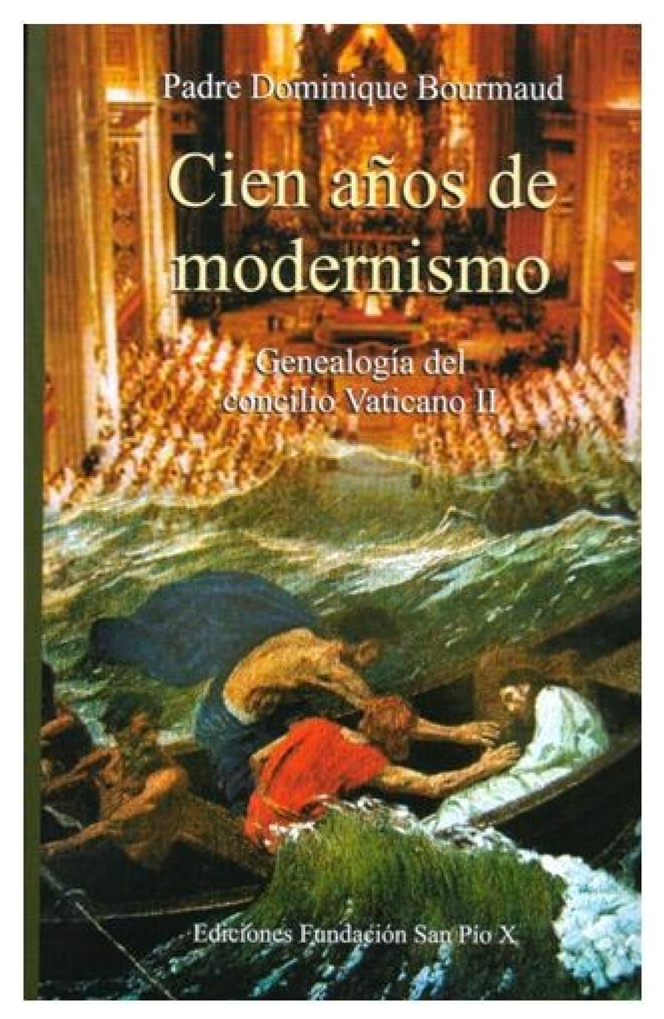
Padre Dominique Bourmaud



Cien Años de Modernismo

Genealogía del concilio Vaticano II

Traducción de Luz Freire

Introducción

El modernismo tiene cien años. De hecho, el *Larousse* describe esa herejía como la crisis religiosa que marcó el pontificado de san Pío X (1903-1914). El diccionario señala lo que estaba en juego en esa crisis al precisar que pretendía acomodar la doctrina de la Iglesia a las nuevas ideas, en especial a la filosofía y a la crítica bíblica moderna. En suma, se trataba de un conflicto generacional en el seno de la Iglesia eterna, que se resolvió poniendo un freno drástico al afán de novedades. Y es que las innovaciones siempre le parecieron sospechosas a la Iglesia fiel a los Apóstoles. Vista desde la perspectiva de dos mil años de cristiandad, esta herejía parece ocupar un lugar poco importante entre las crisis padecidas tantas veces por la vieja *Roca*. Por lo demás, desde san Pío X el asunto quedó zanjado. Entonces, ¿para qué traer a colación un caso ya cerrado? ¿Por qué volver a tocar un tema pasado de moda, que sólo puede interesar a un estudioso de la historia de la Iglesia?

Sin embargo, el modernismo está lejos de ser un hecho superado, muerto y sepultado. Ese mismo movimiento, camuflado para las necesidades de la causa, es el que ha vuelto a salir a la superficie *en* la Iglesia y parece triunfar hoy *sobre* la Iglesia. El único propósito de nuestro libro es formular una tesis sobre la identidad de dicho movimiento. En la presente introducción sólo queremos poner en evidencia el fundamento y la necesidad de semejante investigación. Y es que hay un problema por resolver: la súbita aparición de otra Iglesia, o dicho de otro modo, la crisis que la Iglesia católica siente respecto de sí misma. Si a partir de este momento el lector admite que la Iglesia contemporánea está pasando por un estado de crisis excepcional, deseará seguirnos en nuestra investigación, consciente de que la muerte o la supervivencia de la Iglesia dependen de su resultado.

Esta crisis acometió a la Iglesia sobre todo en los años sesenta y setenta. La Iglesia pretendía renovarse y llevar a cabo un *aggiornamento*. Todos, y en especial el Papa Pablo VI, esperaban una primavera con una aurora radiante de juventud. El resultado del cambio fue una amarga decepción. La duda, la autocrítica y la inestabilidad se establecieron en todas partes, conduciendo a la autodemolición. Durante esos años cruciales, las naciones se rebelaron como nunca antes contra el Decálogo y contra Jesucristo. Las vocaciones disminuyeron peligrosamente, y los fieles abandonaron las iglesias para afiliarse a las sectas más extrañas o a la religión del propio gusto. Los sacerdotes y los religiosos de ambos sexos colgaron los hábitos con una frecuencia inusitada. Los obispos, custodios de la fe y de los tesoros de la Iglesia, en vez del Evangelio del Crucificado, predicaban una doctrina edulcorada sobre el amor fraterno, un discurso social insulso, y planteaban propuestas de diálogo con los protestantes. Roma parecía reducida a la impotencia, incapaz de reaccionar con rigor o de esclarecer a los descarriados.

«La Iglesia ha tenido crisis similares en tiempos pasados; ya pasarán, como ocurrió con las anteriores», se decía. De hecho, los medios de comunicación dejaron de hablar de la crisis religiosa, en especial desde el advenimiento de Juan Pablo II, el Papa del Este. Se nos dijo que la Iglesia había recuperado sus bríos, que estaba más viva que nunca y que las vocaciones irían en aumento. Es verdad que ya no se ven las defecciones de épocas anteriores, y que los obispos más vehementes se han calmado, de modo que cruzamos el umbral del tercer milenio con cierto optimismo.

No obstante, se trata de un optimismo exagerado, difundido por los medios de comunicación, que no puede ocultar el estado de miseria actual, porque los indicios de fuerza espiritual en la Iglesia son muy débiles. ¿De qué vida religiosa hablan los periodistas, sino de los movimientos carismáticos y de las Jornadas mundiales de la juventud, simples calcos de las aberraciones pentecostales protestantes? Son fuegos de paja, fundados en el sentimiento, es decir, en nada. ¿De qué magníficas vocaciones nos habla Juan Pablo II, sino de las de los países del Este, y quizá de las del Tercer Mundo, fuertes aún espiritualmente por su lucha contra el materialismo ateo, pero a punto de hundirse en el libertinaje de la «cultura» occidental? En realidad, las vocaciones de los países de tradición cristiana se reducen a pasos agigantados. Es cierto que ya no se suelen ver los escándalos que antes plagaban las páginas de los diarios, pero ¿no será porque las almas consagradas han disminuido y sobre todo envejecido? La apariencia de estabilidad y de seguridad de la Iglesia de Roma se parece a la belleza artificial de una fachada vieja y agrietada a la que se acaba de dar una mano de pintura. No hay que contentarse con palabras, cuando la fe ha muerto en casi todos lados y nada predice su resurgimiento en ninguna parte. No, la crisis de los setenta no ha terminado. No es la Iglesia la que se mantiene en pie, es la crisis. Ella es la que sobrevive, mientras que la Iglesia se muere.

La crisis existió, y perdura en nuestros días. Suponemos que el lector admite esto como algo cierto. Tendremos ocasión de presentar pruebas tangibles de ello en la última parte de nuestra obra, cuando hablemos del *triunfo del modernismo*, pero desde ahora debemos analizar su profundidad. Y es que esta tempestad, la más reciente de todas, no se parece a las demás crisis. Es universal, porque la palabra clave, *aggiornamento* —puesta al día—, salió de la misma Roma, del corazón de la cristiandad. Todos, desde los obispos hasta los fieles, pasando por los clérigos y religiosos, se pusieron al día. Las congregaciones tuvieron que revisar sus constituciones más venerables. Las organizaciones de seglares se vieron reestructuradas y a menudo desnaturalizadas. Todo fue renovado sin excepción, pero siempre con miras a la facilidad y a la democracia: ¡Prohibido prohibir! ¡Libertad en todo y para todos! Se puso fin a la autoridad, a los deberes y a los mandamientos. ¿Se trata de una reforma o de una deformación? La relajación de las elites, ¿no es acaso el síntoma más evidente de la decadencia de una sociedad?

Esta tempestad fue tan repentina como universal. ¿De dónde salió? Apareció exactamente entre los años sesenta y setenta. Y para ser universal, la enfermedad tuvo que proceder de Roma. Además, para producir semejante conmoción, hizo falta un acontecimiento extraordinario. Todos estos indicios señalan al concilio Vaticano II como el epicentro de aquel mar de fondo que sumergió a la Iglesia. Teólogos, cardenales y Papas confirman esta hipótesis al designar al Concilio como una Revolución de Octubre, una nueva Revolución Francesa dentro de la Iglesia, y al definir el período posconciliar como la autodemolición de la Iglesia. Según sus propios testimonios, Roma hizo tabla rasa del pasado para correr a ciegas tras el brillante futuro que prometían los profetas del nuevo *El Dorado*. El concilio Vaticano II se convirtió en el año cero de la Iglesia «neocatólica». De hecho, los Papas siguientes apenas citan textos anteriores al Concilio, y basan todas sus enseñanzas y reformas en la nueva doctrina del Vaticano II. Ahora bien, el Vaticano II, principal instrumento del *aggiornamento* y causa de la crisis, aparece como un concilio revolucionario bajo muchos aspectos, como se verá en un capítulo dedicado especialmente al tema. Que haya habido concilios innovadores no es algo nuevo. La Iglesia ha pasado por el «latrocinio de Éfeso» y el «conciliábulo de Pistoya». Pero la Iglesia universal repudió siempre

aquellas asambleas, realizadas en contra de los Papas legítimos. Mientras que, en este caso, estamos en presencia de un concilio fundamentalmente revolucionario avalado por los Papas. Y lo que es peor, no sólo los Papas lo han apoyado, sino que, después de decenios de crisis, han pretendido hallar la solución milagrosa a la apatía actual en el mismo Concilio que le dio a luz.

Pero hay algo aún más inquietante. Desde el principio, la crisis afectó sobre todo y ante todo a la autoridad. No a la de un Papa en particular, sino al papado mismo y a toda autoridad en general. El principio de la colegialidad episcopal ataca a la autoridad responsable a cada uno de los niveles de la Iglesia. Esta democratización de la Iglesia conduce a una parálisis total, de modo que ya no se puede ejercer la autoridad para definir el dogma y la moral, para castigar, purificar y salvar. El buen obispo no puede rechazar las decisiones anónimas e irresponsables de las conferencias episcopales, manipuladas por teólogos vanguardistas. Ya nadie obedece al Papa: para eso sería necesario que él se opusiera a las poderosas conferencias episcopales. De hecho, a partir de 1970, el Papa ya no se comporta como tal. La Iglesia se ve afectada por una esclerosis generalizada, el democratismo liberal, que la obliga a renunciar tanto a su libertad de acción como a su poder y autoridad.

Esta crisis sacude de frente a la Iglesia en lo que tiene de más precioso: la fe en Jesucristo, en la Santísima Trinidad y en la Iglesia misma como único medio de salvación. Con el Vaticano II se ha puesto la fe debajo del celemín en nombre del ecumenismo: ya no se trata de *convertir*, sino de *convergir*. La Iglesia quiere adquirir dimensiones realmente católicas, o sea, universales. Ahora bien, el amor fraterno une, mientras que el *credo* divide. La verdad tiene la fastidiosa propiedad de ser exclusiva: si la pared es negra, no es roja ni blanca, sino sólo negra. El único obstáculo real para el diálogo interreligioso es Jesucristo. Así, pues, se impone una elección. La Iglesia preconciliar había optado por Jesucristo. Con el Vaticano II se cambió de parecer. ¡Tremenda innovación! Es algo nuevo ver al Papa incumpliendo el primer mandamiento de Dios, «No tendrás otros dioses delante de Mí», cuando en realidad Dios estableció al Papa para defender sus mandamientos. Es algo nuevo ver al Papa invitando a herejes y paganos de toda clase para hacer alarde de sus engaños y brujerías en la plaza de San Pedro. Es algo nuevo ver al Papa elogiando a heresiarcas como Lutero, proclamando en una sinagoga romana que tenemos el mismo Dios que los judíos, y proponiendo a herejes a la veneración de los fieles en un martirologio ecuménico. Es cierto que la historia de la Iglesia ha registrado Papas que profesaron errores en su doctrina privada, pero nunca a tal punto. En este caso, la gravedad del pecado radica no sólo en la persistencia de esas manifestaciones idolátricas, sino sobre todo en el hecho de que, salvo raras excepciones, todos los hombres de Iglesia aplauden los escándalos públicos de la cabeza.

La novedad de la crisis afecta también a la vida de la gracia y a los sacramentos. La revolución conciliar ha tomado un giro bárbaro e iconoclasta. Ha destruido nuestros más venerables ritos. Ha desintegrado la misa y la ha reducido a una plegaria ecuménico-calvinista. Ha relegado al olvido el canto gregoriano. Las comuniones aumentan, pero se frecuentan cada vez menos los confesionarios. La nueva doctrina sobre los fines del matrimonio favorece la multiplicación de las anulaciones matrimoniales, a tal punto que hoy se habla de «divorcio católico». En realidad, toda la vida de la gracia que nos entregó Jesucristo ha quedado arrinconada. La Iglesia de nuestros días alega que la gracia es algo

casi natural y la salvación es casi automática, puesto que Cristo está unido a todo hombre, aunque no lo sepa o no lo quiera. Con este menosprecio de los dones de Dios y esta salvación universal de tinte protestante, ¿cómo se puede evitar que los cristianos caigan en el laxismo y en el desenfreno más descarado? Despreciar los grandes medios de salvación que Jesucristo y su Iglesia nos ofrecen en nuestra lucha contra el mal, ¿no es cometer un pecado contra el Espíritu Santo? Y, sin embargo, eso es lo que Roma parece sugerirnos, al menos implícitamente.

En suma, esta tempestad no es una crisis como las anteriores. La Iglesia siempre pudo sostener firmemente el timón cuando afrontaba las peores tormentas, porque el piloto se quedaba en el mando, esto es, el Papa aferraba el timón; porque mantenía firmemente el rumbo, con los ojos puestos en el norte inamovible de su brújula, que es la fe inmutable; y porque cerraba las escotillas para proteger su carga, que son los tesoros de la gracia y los sacramentos. Pero en la tormenta actual, lo inaudito es que la Iglesia ha maniatado a su piloto a sabiendas y por propia voluntad: el Papa reina, pero no gobierna; ha arrojado por la borda su brújula, que es la fe inmaculada; y ha dejado que el mal y la herejía inunden por completo la bodega, esto es, los dones de la gracia y los sacramentos, que han sido mancillados. No sólo la Iglesia atraviesa la peor tormenta de su historia, sino que se amotina contra sí misma y destruye los únicos medios de que dispone para superarla. A estas horas, la Iglesia es incapaz de reaccionar para salvarse. Se podría decir que está aquejada de un «sida» espiritual: la presente crisis ha destruido completamente su sistema inmunológico, encargado de combatir a enemigos internos y externos. Casi parecería que las puertas del infierno han prevalecido contra la Esposa inmaculada de Cristo.

Otro aspecto terrible, que hace aún más dramático el problema, es que el buen pueblo cristiano, arrullado por una cantinela pacifista desde hace dos generaciones, ha ido perdiendo progresivamente el sentido de lo verdadero y de lo falso en materia de fe. El libertinaje intelectual, producto del racionalismo volteriano, ha logrado irrumpir en San Pedro y penetrar aun entre los más devotos. ¿Cuántos de nosotros sentimos todavía asco e indignación al oír las propuestas pacifistas de los medios de comunicación?

> «Todas las religiones son válidas —dicen—. La verdad depende de cada uno. Todo el mundo tiene derecho a su opinión, sobre todo en materia religiosa. Después de todo, sabemos perfectamente que la religión es un asunto del corazón: algo que se siente. No tiene nada que ver con la razón o con la ciencia. Además, el que se hace fanático de su religión terminará donde todo comenzó: con las Cruzadas y la Inquisición, cuando las personas mataban y se hacían matar por sus ideas religiosas. ¡Gracias a Dios que las cosas han cambiado!».

¿Se han considerado las consecuencias lógicas de tales necedades? ¿Qué hay detrás del pluralismo cultural y religioso que pregona una vida en paz y en libertad con la propia conciencia? Esto se traduce por: «¡Muera Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, único Salvador!». Jesucristo no existió nunca, y si acaso existió, no hizo milagros para demostrar su misión divina, de manera que se puede dudar de su Revelación. Se puede aceptar a Dios, siempre y cuando no se haya encarnado. Nadie quiere que Jesucristo venga a sembrar cizaña allí donde todos viven tan tranquilos sin Él. ¿Adónde conduce el liberalismo religioso? Al más absoluto escepticismo. Decir que todas las religiones son válidas es lo mismo que decir que todas son verdaderas, lo cual equivale a decir que todas son falsas, ya que se contradicen entre sí. ¿Se quiere dar a entender que la verdad y el error, el bien y el mal, son distinciones sutiles sin la menor importancia? Semejante actitud conduce al suicidio de la inteligencia, facultad humana por excelencia, y lleva al hombre al estado animal, o peor

aún, al vegetal: el escéptico no piensa, se alimenta. Digiere y vegeta: es una planta. ¿Es ésa la dignidad humana de la que tanto se nos habla en todos los tonos? ¿No es más bien el total envilecimiento del hombre? Porque cuando se destruye la verdad, el hombre se convierte en víctima inevitable de todos los totalitarismos, como decía Solzhenitsin.

Es obvio que los innegables síntomas de la crisis de la Iglesia no son más que la punta del iceberg. Bajo estos dilemas insignificantes se esconde una enorme masa de glaciares, hendiduras y grietas, que son otros tantos problemas, herejías y errores que resultan mucho más peligrosos porque parecen menos evidentes, y mucho más graves porque debilitan las bases mismas del pensamiento humano. En efecto, la teología de la Iglesia se funda en la Revelación histórica de Dios y de Jesucristo; y ésta, a su vez, descansa en las verdades y principios del sentido común, esto es, en la filosofía eterna del ser. Al descansar en un doble fundamento, el dogma puede ser atacado desde tres niveles distintos: de forma directa, al negar, por ejemplo, la Santísima Trinidad; de forma indirecta y radical, al negar categóricamente la realidad histórica de la Revelación divina, lo cual no sólo destruye la base de un dogma, sino la de todos; y de forma indirecta pero aún más radical, al negar los principios del sentido común y rechazar la evidencia de los hechos. Hasta el siglo XIX las herejías en el seno de la Iglesia se limitaron a destruir algunos dogmas en particular. Con la llegada del modernismo, bajo los pontificados de León XIII y san Pío X, los eclesiásticos de vanguardia se propusieron minar la Revelación en sí misma al mismo tiempo que los fundamentos filosóficos de la razón.

La herejía de que hablamos no es una simple deformación que exagera un aspecto del dogma para negar otro, como por ejemplo el jansenismo, que al hacer hincapié en la justicia divina minimizaba su misericordia. El modernismo es un magma informe, un verdadero monstruo, porque lo desfigura todo en la doctrina cristiana. San Pío X lo llamó «síntesis de todas las herejías», porque la crítica modernista, en materia filosófica y bíblica, logra eliminar todos los fundamentos del dogma católico. Es un ataque sistemático contra la razón y la religión. La inteligencia modernista, como el estómago al que se niega todo alimento, se repliega sobre sí misma y se ve condenada a alimentarse con sus propias secreciones y fantasías: o sea, con la nada. Esto supone desde el inicio la destrucción de todos los principios. Desde un punto de vista más radical, supone la destrucción de las facultades del saber humano, pues el modernismo niega que su objeto siquiera exista. Ésa es su característica principal y su verdadero rostro. Es un monstruo antinatural, pues pretende ser una religión sin razón, sin Revelación y finalmente sin Dios. El modernismo se funda en una filosofía que no tiene en cuenta el ser, cree en una Revelación sin Jesucristo, y culmina en una teología sin Dios.

A esta herejía le gusta presentarse con un toque de modernidad. En realidad es vieja como el mundo. Aunque no parece haberse infiltrado en la Iglesia católica hasta principios del siglo XX, ha acosado desde siempre a la creación. El primer modernista fue Lucifer, que por negarse a amar a su Creador, se negó a adorar a nadie más que a sí mismo. Pero como el amor está ligado al conocimiento, este amor depravado condujo por necesidad a la ceguera de la inteligencia. Lucifer prefirió taparse los ojos antes que someterse al Dios tres veces santo. Las religiones asiáticas, para mantener sus creencias absurdas, cometieron el mismo suicidio intelectual. La lógica de toda secta es que el hombre, al negar a su único Salvador, termine por destruir sus facultades racionales. Lo mismo puede decirse del modernismo. Puesto que parte de la premisa de que lo negro no se opone realmente a lo blanco, de que el

hombre es Dios y Lucifer no es tan mal diablo después de todo, es lógico que desemboque en la negación de los principios básicos de la razón. Y quien se pone a tirar del mantel hacia sí, debe esperarse a volcar todo lo que está encima de él. Cuando se atacan los fundamentos de la razón, todo se trastorna por completo, es decir, todo pensamiento coherente, toda ciencia, toda filosofía, todo hecho histórico y toda fe.

Esta breve ojeada histórica al movimiento modernista no debe hacernos olvidar el propósito de nuestra investigación: demostrar que, si existe hoy en la Iglesia una crisis religiosa inaudita, es porque la herejía modernista ha triunfado contra la verdadera Roma con el concilio Vaticano II. Nuestro intento consiste ante todo en establecer los lazos que vinculan a los pontificados recientes con el clan herético. Este libro pretende dos cosas: describir el modernismo y mostrar su supervivencia dentro de la «Iglesia conciliar». Primero hemos de definir histórica y teológicamente la herejía modernista, desde Lutero hasta los comienzos del tercer milenio: así podremos reconocer la unidad y la variedad de las tesis modernistas a lo largo de los siglos. Después de esto ya estaremos en condiciones de juzgar sus afinidades e implicaciones con la «Iglesia conciliar».

El presente estudio habría podido concentrarse en los métodos de penetración de las ideas modernistas dentro de la Iglesia, consideradas desde un punto de vista estrictamente histórico: es la tesis del complot de las fuerzas enemigas contra el orden establecido. Varios libros notables han revelado ya las infiltraciones judeomasónicas que procuran destruir el trono y el altar. Sin negar las intrigas secretas de los enemigos, de las que hablaremos cuando se presente la ocasión, nuestro propósito se limitará a deslindar las ramificaciones y los principios que encarnan esta herejía, que es una y múltiple a la vez. Esperamos que la omisión de hechos y conspiraciones no haga que nuestro estudio sea menos fecundo en descubrimientos.

Aristóteles, que era un prestigioso biólogo, descubrió que el polluelo de un pato, que camina y grazna como un pato, tiene todas las probabilidades de ser justamente eso: un pato. Halló, pues, dos maneras de identificar la especie de un animal: por su origen y por su actividad. También nosotros podremos probar la identidad específica de la herejía modernista por medio de la filiación intelectual de sus protagonistas y por su comunión en los principios fundamentales.

Debemos seguir rigurosamente el método inventivo, es decir, partir del presente y remontarnos en el tiempo, en las ramificaciones de los grupos y de las ideas, para demostrar su identidad substancial. Se trata, pues, de probar que el triunfo de los modernistas en la Iglesia posconciliar es la victoria del neomodernismo que censuró Pío XII; que este neomodernismo depende de los hombres y de las ideas del modernismo que condenó san Pío X; y que éste último, a su vez, no es más que la versión francesa del modernismo protestante sembrado por Lutero y divulgado por Kant, los cuales trastornaron completamente el pensamiento cristiano. Por razones de claridad y de sencillez seguiremos el orden cronológico, que va de las causas a los efectos, de los maestros a los discípulos. Esto tendrá la ventaja de llevarnos de lo más simple a lo más complejo, de los principios conductores a los agregados posteriores. La división de nuestro libro queda delineada así en cinco partes históricas netamente distintas: la verdad cristiana (breve panorama de la vida intelectual de la Iglesia), el modernismo crítico protestante en Alemania, el modernismo en Francia, el neomodernismo en Europa, y el triunfo del modernismo en Roma.

Se nos objetará, tal vez, que los capítulos dedicados a la verdad cristiana están de más en un estudio limitado al movimiento modernista. No hay nada más falso. Aunque un movimiento se define sobre todo por su punto de llegada, es necesario saber de dónde parte. La enfermedad sólo se puede definir correctamente en comparación con el estado de salud, y el no ser sólo se puede definir en relación con el ser. Por lo tanto, sólo podremos sondear propiamente la profundidad de la herejía modernista confrontándola con la verdad que ella destruye. Para eso debemos escrutar de cerca nuestro pasado, nuestra herencia grecorromana, la cultura y la verdad cristianas en toda su riqueza y esplendor. Hemos dicho que el modernismo consistía en una triple negación: una filosofía sin ser y una Revelación sin fundamento histórico que concluyen en una teología sin Dios. La fe cristiana, al contrario, se basa en una triple evidencia, en tres intuiciones racionales, que son sus primeros puntos de apoyo: el conocimiento del ser por medio de la razón, el hecho histórico de la Revelación comunicada a los Profetas y a los Apóstoles, y la armonía perfecta de la razón con la Revelación.

La verdad cristiana está impregnada de razón hasta la médula. La fe, por muy sobrenatural y misteriosa que sea, sigue estando llena de las luces de la razón. Es la razón pura la que nos guía hasta el umbral del acto de fe. Es ella la que nos permite *ver* con claridad el hecho histórico de la Revelación divina. Es la razón la que nos *muestra* que debemos creer en el Dios verdadero. Y una vez cruzado ese umbral, su luz sigue confirmando y guiando nuestros pasos. De hecho, ella se encuentra en el origen del progreso teológico a través de los siglos, que se define a la perfección como la sistematización racional de nuestra fe. Ahora bien, todo esto, lejos de estar fuera de nuestro propósito, es más bien la refutación definitiva del modernismo, porque al modernismo no sólo no le interesa demostrar racionalmente lo bien fundada que está su doctrina, sino que hace alarde, sin la menor vergüenza, de su repugnancia por todo lo que sea racional y lógico. Para él, la fe es un sentimiento ciego, el dogma un enunciado absurdo, y la misma razón se encuentra condenada a eterna contradicción. Por esto mismo es imprescindible explicar someramente el vigor intelectual del pensamiento cristiano, pues al mismo tiempo que describe el estado de salud, sirve de antídoto contra el veneno modernista que está matando a fuego lento a nuestra querida Iglesia.

Por lo que se refiere a las tres partes negativas que preceden al triunfo del modernismo, veremos cómo se cristalizan en torno de uno de los principios de la filosofía moderna que denunciaba san Pío X: el agnosticismo, el inmanentismo y la evolución de las verdades. Será interesante observar cómo el modernismo protestante, a remolque de la crítica kantiana, es esencialmente la negación del conocimiento de las cosas: del ser en general, de Jesucristo e incluso de Dios. Será fácil demostrar que el supuesto modernismo «católico» gira alrededor del concepto de evolución que tanto gustaba a Bergson y a Loisy. Por fin, en cuanto al neomodernismo que siguió a la reacción filosófica del existencialismo, el punto común será ante todo el conocimiento inmanente en el seno de la conciencia, que hace que la inteligencia sea incapaz de captar la realidad. Por lo que se refiere al triunfo modernista, después de un estudio detenido de los principios subyacentes del concilio Vaticano II, veremos de qué modo se sitúa bajo el signo omnipresente del ecumenismo, entendido como la unión ciega de todas las religiones, negación práctica del principio de contradicción.

Esta obra pretende ser un estudio histórico de las ideas y de los principios subyacentes del modernismo, según los tres niveles científicos: la filosofía, la Sagrada Escritura y la

teología. Como estas disciplinas se encarnan en hombres y períodos bien definidos, por razones de claridad y para no aburrir al lector, centraremos la atención en los protagonistas más destacados de cada época en cuestión. Podría decirse que se trata de una galería de personajes relativos a cada tema. En algunos de estos temas no era fácil hacer una elección. ¿Por qué optar por Strauss y no por Renan, quizá mucho más famoso que el anterior? ¿Por qué considerar como personaje representativo a Bergson, y no a Blondel o Le Roy? Además, hemos incluido otros nombres que no representan una disciplina en particular, como Lutero o Teilhard de Chardin, porque son propiamente inevitables. Por último, en relación con el problema modernista, era preciso resumir las posturas romanas: primero las condenaciones de san Pío X, reiteradas por Pío XII; y luego los apoyos dados a la herejía, y su triunfo bajo los Papas de la Iglesia conciliar.

Como puede observarse, el presente libro es como una brocheta de diversas carnes ensartadas en la varilla a intervalos regulares. Se puede leer de varias maneras. Cada capítulo, con su protagonista representativo, puede leerse aparte del resto. Sin embargo, ganará mucho en profundidad y comprensión si se asocian los capítulos de un mismo período histórico, pues las disciplinas afines se corroboran entre sí y forman un todo coherente. Quien prefiera estudiar una disciplina en particular podrá dirigirse directamente a los capítulos correspondientes. Pero permítasenos hacer una observación de índole gastronómica para el aficionado a la filosofía: las carnes de la metafísica son a menudo de lenta digestión. Finalmente, la perspectiva global que adquirirá quien lea el libro en su totalidad debería superar la suma de la visión de cada período estudiado por separado. De esta manera, así como el gourmet saborea la sustancia de cada trozo de carne directamente de la brocheta, el lector podrá llegar a la esencia y armazón del modernismo, esto es, a sus principios fundamentales. Podrá entonces palpar y ver que optar entre el cristianismo y el modernismo es como elegir entre Dios y Satanás, o dicho de modo más radical, entre Dios y el absurdo. Llegará a la conclusión de que la Iglesia romana, que es el reino de Jesucristo en la tierra, tiene que rechazar oficialmente el veneno que la asesina poco a poco, si quiere sobrevivir.

Antes de entrar de lleno en la materia, una última observación sobre la obra y su autor. Éste no pretende ser un intelectual de envergadura, ni tampoco un especialista de alguna época o personaje particular. Es tan sólo un amante de la verdad cristiana, verdad que ha enseñado por todo el mundo durante más de veinte años como profesor de filosofía y de teología [1]; un guardián de la fe cristiana que ha querido dedicar parte de su preciado tiempo para estudiar el problema que más le interesaba: conocer bien el error moderno y desenmascarar al enemigo de nuestros tiempos. No ha podido contar ni con las oportunidades ni con la formación de un académico especializado en el tema. Ha actuado simplemente como un médico de urgencia que corre a ayudar a las almas, de las que ha sido y sigue siendo pastor y guía.

Emprender el estudio panorámico de un tema tan vasto como la historia de los principios modernistas es un trabajo titánico, más aún cuando existe una gran cantidad de personajes que los historiadores todavía no han estudiado debidamente. Por esas circunstancias el autor es consciente de las limitaciones de su obra. Sin embargo, se dará por satisfecho si logra proporcionar algunos puntos de referencia sobre un tema debatido con

[1] Por esta razón *el autor* leyó indistintamente las obras utilizadas en sus versiones francesas, inglesas, españolas e italianas. Por lo que *al traductor* se refiere, traduce en todo el libro los títulos de las obras citadas, salvo en dos excepciones: dejamos sin traducir los títulos de publicaciones periódicas, y en nota al pie citamos la obra en la lengua en que la leyó el autor.

tanta acrimonia y sobre personajes tan poco conocidos, pero que, a pesar de todo, son los maestros de la teología contemporánea. Esta «Suma del modernismo» no pone límites ni propone tesis definitivas. Tan sólo pretende poner las primeras piedras y abrir nuevos caminos a futuras reflexiones más detalladas y equilibradas. Ojalá Dios suscite a gente más competente que se aplique a estudiar por fin la revolución que ocurrió en el Concilio, y en particular a Rahner, el mayor modernista de todos los tiempos, para poner bien en claro su pensamiento y su influencia al interior del modernismo triunfante.

PRIMERA PARTE

La herencia cristiana

Como dijimos en nuestra introducción, la primera parte de esta obra está consagrada a la postura católica, contra la cual se insurgió el modernismo. La enfermedad sólo se define bien en comparación con el estado de salud. Y puesto que sólo Dios comprende la verdad en toda su riqueza, sólo Él puede apreciar la gravedad del cáncer modernista. Por lo que a nosotros se refiere, nunca lograremos entender a la perfección ese mal destructor de la verdadera civilización.

La civilización cristiana es verdadera porque se funda en la naturaleza misma de las cosas. Ahora bien, es propio de la naturaleza del hombre amar lo bello, lo bueno y sobre todo lo verdadero. Si acaso existe un amor que domine a todos los demás amores, ése es precisamente el amor a la verdad. Sólo la verdad puede revelarnos lo bueno y lo bello. Ella libera al hombre de sus pasiones y de la servidumbre del error y del mal. Es el pan de cada día de la razón. Nuestras vidas podrían resumirse en la ambición por descubrir la verdad y conformarse con la realidad.

El filósofo Maritain lo explica con acierto:

> «No es hombre quien no ama la verdad. Y amar la verdad es amarla sobre todas las cosas, porque sabemos que la verdad es Dios mismo. Cristo le dijo a Pilatos que había venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Esta verdad suprema la recibimos por la fe. La misma fe… presupone certezas de la razón, como la existencia de Dios… Asimismo, ha de completarse a través de cierta captación intelectual… del misterio insondable de Dios y de las cosas divinas. *Credo ut intelligam* —creo para comprender—. Esto es lo que llamamos teología. Y la teología no puede tomar cuerpo en nosotros sin la ayuda de la sabiduría natural de que es capaz la razón humana, y que se llama filosofía. En pocas palabras, la fe implica y requiere una teología y una filosofía» [1].

Maritain resume aquí muy ponderadamente el gran esfuerzo de la civilización grecorromana: tomar posesión de la verdad integral, conocer lo que es, y conocer sobre todo al que es el Ser por excelencia. Ese conocimiento tiene tres etapas: la filosofía, que adquiere el conocimiento natural de lo que existe; la fe, que recibe las verdades sobrenaturales sobre Dios por medio de la Revelación divina; y la teología, que hace la síntesis de las dos fuentes de conocimiento, para reunirlas y profundizarlas. Cada una de esas disciplinas se funda en una evidencia. La naturaleza de las cosas puede conocerse por la razón; la Revelación divina es una evidencia directa para los testigos oculares, e indirecta para los demás; y la razón y la fe conviven en perfecta armonía. Ilustrar plenamente esta triple evidencia será el objetivo de estos tres primeros capítulos, que al mismo tiempo nos brindarán la ocasión de refutar a los precursores de los modernistas contemporáneos.

El modernismo niega estas evidencias, a sabiendas y según su conveniencia, con la finalidad —dice— de poder ser realmente libre. De este modo, yendo en sentido contrario a la inteligencia humana, no quiere alimentar su inteligencia con la verdad, sino que prefiere

---

[1] Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne*, pp. 128-129. El autor, generalmente tomista en filosofía, a pesar de ciertos rasgos de personalismo, profesó demasiado el liberalismo político como para merecer el calificativo de antimodernista. Con todo, hacemos amplio uso (capítulos 1 y 5) de ciertas contribuciones suyas muy apreciables. En los últimos años de su vida recayó en la incredulidad de su juventud y negó desde cierto punto de vista la eternidad de las penas del infierno (*Approches sans entraves*, Fayard, 1973).

alimentar su imaginación con fantasías. No quiere reconocer la persona histórica de Jesucristo, Hijo de Dios Salvador, pues sostiene que la salvación depende sólo del hombre. Se niega a creer en un Dios divino y personal, para no adorar más que a un dios hecho a imagen y semejanza del hombre. Llama liberación a lo que, en realidad, es la peor esclavitud que pudo caerle en suerte. ¿Hay hombre más digno de lástima que el que se tapa los ojos para no ver las cosas, con el propósito de apreciar mejor sus fantasías y quimeras? ¿Hay hombre más pobre que el que cierra las puertas a Cristo, que es el único que puede salvarlo? ¿Hay alma más loca que la que se niega a adorar a su Creador, que lo es todo, para adorarse a sí misma, criatura salida de la nada? Y, sin embargo, ése es el ideal que nos ofrecen los modernistas y en el que caen millares de almas ilusas, inconscientes del precipicio adonde las conduce el Príncipe de la mentira. Y todo ello porque, como decía Dante, han rechazado la verdad, el bien de la inteligencia.

CAPÍTULO I

Aristóteles y la filosofía del ser

San Ambrosio dijo que toda verdad, sea cual sea, es obra del Espíritu Santo. La verdad cristiana, a primera vista, presenta un rostro eminentemente humilde y humano, porque se funda en el patrimonio de toda la humanidad, compuesto por las verdades más simples y evidentes. Este conocimiento se da en dos niveles. A nivel de lo vivido, viene dado por lo que llamamos verdades de sentido común; y a nivel científico, está constituido por las verdades de orden filosófico. El esfuerzo filosófico, como parecen sugerirlo sus comienzos históricos, se funda de hecho en verdades de sentido común, que provocan la sorpresa y admiración de los hombres ávidos de sabiduría. En todo caso, el conocimiento natural empieza, progresa y termina siempre en la realidad concreta. Pensar en la nada equivale a no pensar, pues todo juicio es, en última instancia, un juicio de existencia.

Los sofistas, en tiempo de Aristóteles, negaron esa postura natural y realista. Las posturas de los sofistas y del evolucionista Heráclito nos permiten desde ahora explicar las nociones típicamente modernistas en materia de filosofía, a las que asignaremos un epíteto característico. Al agnosticismo lo calificaremos de *ignorantista*; al inmanentismo, de *egologista*; y a la evolución, de *revolucionista*.

1. Los comienzos de la filosofía

La investigación de las cosas y de sus causas, la filosofía propiamente dicha, comenzó con los griegos en el siglo VI antes de Cristo. De todas las culturas antiguas fueron ellos, y ellos solos, los que nos enseñaron a pensar; ya que las demás civilizaciones se basaban en creencias religiosas y consideraban a la razón como una intrusa. Ahora bien, al observar la filosofía griega en su conjunto, lo primero que se advierte es el estado de tinieblas que rodeaba a los raros genios que la ilustraron. Y es que la reflexión sobre la naturaleza de las cosas es una tarea ardua para la naturaleza herida. Fue menester toda la serenidad y equilibrio mental de los griegos para lanzarse al asalto de la verdad con la sola ayuda de la experiencia. Los primeros esfuerzos filosóficos fueron tanteos en la oscuridad. Durante mucho tiempo, los griegos buscaron en la sola materia la causa de todas las cosas. Heráclito perteneció a esta misma escuela, pero sus teorías, más que tanteos en la oscuridad, fueron como la visión de un ebrio que cree que todo da vueltas a su alrededor: todo cambia, nada permanece, no hay ser. Cuando Parménides opuso el ser al cambio perpetuo, comenzó en Grecia una *guerra de titanes* que terminaría estancándose en el sofismo escéptico. Sea como sea, se ve que la filosofía, desde sus inicios, se interroga sobre la existencia de la materia y del movimiento, esto es, sobre la experiencia concreta. Éste es el punto cardinal del pensamiento humano, que veremos reaparecer continuamente a lo largo del pensamiento helénico.

En este cielo oscuro aparecieron entonces, sucesivamente, las tres mayores lumbreras de la sabiduría griega: Sócrates, con su búsqueda de las esencias; Platón, que sólo contempla las perfecciones en sus causas más elevadas; y Aristóteles, que ya queda para siempre como la estrella polar del firmamento filosófico. De ser cierto que a veces el genio de un pueblo se

encarna en ciertos hombres, y que esos vastos y poderosos espíritus son como el acto y la perfección en que alcanza su fin y su acabamiento todo un mundo de virtualidades, Aristóteles, más que cualquier otro, fue de esos hombres. En él encontró su expresión más perfecta y universal el genio filosófico de Grecia.

Nacido en Estagira, ciudad de Tracia, Aristóteles (384-322) viajó a Atenas a los diecisiete años para convertirse en humilde discípulo de Platón durante veinte años nada menos. Al maestro le gustaba el espíritu vivaz de su alumno, a quien llamaba *la Inteligencia*. Por su parte, Aristóteles no dudaba en manifestar cierta independencia en sus ideas: «Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad». Durante tres años fue preceptor del hijo del rey de Macedonia, el futuro Alejandro Magno. Cabe pensar que los elevados puntos de vista de un maestro de tal envergadura tuvieron mucho que ver en el ideal de conquista y civilización universal de Alejandro. De regreso a Atenas, Aristóteles fundó su propia escuela en el Liceo, que en poco tiempo eclipsó a la Academia fundada por Platón. Murió en Calcis a los sesenta y dos años.

La herencia aristotélica llegó a Europa de manera indirecta, a través de los árabes de la España meridional, antes de hacer su entrada triunfal en las universidades de Occidente en el siglo XIII, y estimular poderosamente la cultura cristiana. ¿Cómo no ver una intención providencial en el papel extraordinario que desempeñó esta sabiduría pagana, que iba a revelarse como el instrumento perfectamente apto para la teología católica? Pero ¿por qué la teología sólo puede servirse de las bases filosóficas de Aristóteles, con exclusión de cualquier otro sistema? La respuesta es muy sencilla: Aristóteles supo establecer los fundamentos de la verdadera filosofía. Fue el único que puso a la inteligencia humana en el camino de la verdadera sabiduría. Su sabiduría es la filosofía eterna, válida para todas las latitudes y para todas las épocas, porque se basa en la intuición filosófica fundamental que se encuentra en el origen de todo conocimiento, tanto natural como sobrenatural. Aristóteles, contra los filósofos de su tiempo, admite que *la razón humana conoce la realidad, y puede decir la verdad*. Sus principios son profundamente realistas desde el principio al fin de toda su investigación filosófica. Por eso mismo son irrefutables, aun si algunas de sus aplicaciones concretas han caducado con el progreso de las ciencias, como por ejemplo la astronomía de Ptolomeo.

2. La filosofía es el conocimiento del ser

A quienes se preguntan si deben pensar o no, Aristóteles les responde: Quieras o no, tienes que filosofar. No podrías evitarlo ni aunque lo quisieras. Porque declarar que la filosofía no tiene valor ya es adoptar una postura filosófica. El momento de la infancia, en el que la inteligencia se abre a la realidad, ¿no revela las potencias más naturales del hombre? A esa edad el niño pregunta a sus padres hasta cansarlos con sus «¿Qué es esto?», sus «¿Por qué?» y sus «¿Cómo?». El hombre hace lo mismo cuando busca las esencias, las causas y los principios. Por otra parte, el adulto empieza a filosofar, como el niño, desde el momento en que investiga las causas más profundas de algo que lo asombra. Admirado y sorprendido al principio ante las cosas más humildes, poco a poco avanza en la admiración de cosas más elevadas, como los cambios de la luna y del sol, hasta llegar a plantearse por fin la cuestión del origen del universo entero. Se dice que el hombre es un niño grande. Este dicho es cierto en el sentido de que, a imagen del niño, al hombre le es tan natural filosofar como respirar.

La filosofía es esencialmente una investigación, y ante todo la investigación de las cosas reales. Si los Hamlets de todas las épocas se plantean la cuestión de la existencia, *«Ser o no ser, he ahí el dilema»* [1], Aristóteles responde decidido, diciendo: *«El ser es»*. Él es el objeto de toda verdad. Así como no se pone en duda la propia existencia o el don de la vida, el sabio no pone tampoco en tela de juicio los hechos evidentes, como la naturaleza de las cosas y la facultad humana de conocerlas. El Estagirita funda toda su filosofía en la experiencia: «La experiencia es la maestra de la filosofía». Cada uno de sus análisis se apoya en una experiencia sensible, en una intuición de algo concreto. ¿Cómo podría Aristóteles haber fundado la biología sin abrir conejillos de Indias, sin este conocimiento experimental de los seres vivos? Este hijo de médico pudo crear múltiples ciencias porque siempre estuvo cerca de los hechos, siempre a la escucha de las cosas, explorando las riquezas de la naturaleza. En realidad, la observación y la experiencia del hecho concreto son los que determinan el desarrollo posterior de todas las ciencias. Sobre esta base realista se lleva a cabo el trabajo de fermentación intelectual que conduce al descubrimiento de las leyes científicas, que no tienen más ambición que la de *adecuarse* lo mejor que puedan a los hechos concretos. En cambio, cualquiera que se dedique a poner en duda este contacto directo con las cosas se expone a destruir toda ciencia.

Lo que vale para las ciencias físicas vale también, con mayor razón, para la ciencia filosófica, que es más tributaria de la realidad que todas las demás ciencias, porque su objeto es precisamente el ser en cuanto existe. El filósofo no estudia solamente el ser vivo del biólogo, o el ser inanimado del físico, o el ser cuantitativo del matemático, sino que estudia lo que se encuentra en el centro mismo del ser: su existencia íntima. El filósofo debe ir directamente al corazón del ser, a la realidad viva y concreta, bajo pena de no ser filósofo. Si partiera de otro punto, no sería nada. Sería como un lógico que negase la razón, o un matemático que negase la unidad y la multiplicidad, o un biólogo que negase la vida. Cometería el suicidio de la filosofía, y no sólo de la filosofía, sino también de toda ciencia. Porque toda ciencia, siempre y cuando sea realmente científica, se funda en la filosofía, como lo afirma Einstein:

> «Por más "positiva" [descriptiva] que parezca, la verdad teórica es una especie de metafísica oscura» [2].

Los auténticos científicos presuponen siempre las verdades filosóficas, la existencia de un universo real, la capacidad humana de conocer la verdad, la causa tras los efectos. Esas verdades, aunque evidentes y triviales, son la condición necesaria de toda verdad humana. Negarlas es reducir al hombre al estado vegetal.

Si es un hecho evidente que la razón depende de la realidad, también es fácil explicar por qué debe ser así. Y es que comprender es informarse y, por lo tanto, recibir una forma del exterior. La inteligencia humana vive y se enriquece en la medida en que se abre al exterior, porque por sí misma está vacía: no es más que una hoja en blanco en la que no hay nada escrito. La inteligencia humana, como las plantas, se alimenta de los seres que la rodean. Es todo lo contrario de un pensamiento cerrado al mundo, replegado egoístamente sobre sí mismo, que jamás podrá desarrollarse; porque no conocer nada es no conocer.

Aristóteles, al igual que su regio alumno, se lanza a la conquista del mundo. Alejandro Magno quería cambiar el mundo sometiéndolo a la civilización griega. Aristóteles también

---

[1] *«To be or not to be, that is the question»*.

[2] Albert Einstein, «Sobre la teoría generalizada de la gravedad», en *Ideas and Opinions*, Crown, Nueva York, 1954, p. 342.

pretende conquistar el mundo, pero sometiéndole su inteligencia. Ésa es la única manera de filosofar y de conquistar mundos. Lejos de nosotros el pensar que nuestras ideas son las que regulan las cosas; al contrario, sabemos que son las cosas las que regulan y ajustan nuestras ideas. La inteligencia humana es una matriz que sólo está esperando ser fecundada por la realidad y afirmarla como existente, diciendo: el cielo *es* azul, el hombre *es* racional. El vocabulario del conocimiento traduce perfectamente esta sumisión a la realidad: el pensamiento, fecundado por el ser, da a luz a una concepción fértil, el *concepto*; este concepto del ser se llama *idea* —visión—, visión que es evidentemente la visión de algo; y entonces la inteligencia *intus-legit* —lee por dentro— el libro abierto de la creación, el mensaje inteligible de la sabiduría divina.

Ante el universo que la rodea, la actitud de la inteligencia humana no es la de un artesano que fabrica el mundo, el *homo faber*, sino la de un contemplativo, el *homo sapiens*. El conocimiento es extático porque nos coloca literalmente fuera de nosotros mismos, y nos hace capaces de abarcar lo otro y de convertirnos en ello sin dejar de ser nosotros mismos. La filosofía, ciencia contemplativa del mundo creado, llega a su punto culminante con la contemplación de lo Increado, la teología natural. Como nos recuerdan las Sagradas Escrituras:

> «Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles desde la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas» [1]. «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento pregona las obras de sus manos» [2].

Aristóteles prueba la existencia de Dios por el estudio del movimiento y por el orden que hay en la naturaleza [3]. Llama a Dios ser vivo, eterno y perfecto, porque en Él está la vida eterna. Dios es el Acto puro, la Inteligencia pura que se contempla a sí misma. El Filósofo concluye su *Metafísica* diciendo que Dios es uno, porque la multiplicidad de cabezas no es buena para nada: es necesario que gobierne uno solo. Aristóteles demuestra así que el espíritu humano, en buena lógica, sólo puede elegir entre Dios o el absurdo. Y todos los esfuerzos de los malos filósofos y de los modernistas para negar el más allá sólo conducen a reforzar esta tesis, pues siempre se hunden en la más lamentable contradicción.

3. Los negadores del ser y de la verdad

Atenas era, en el siglo V antes de Cristo, el punto de encuentro intelectual de todas las escuelas filosóficas; pero su confrontación reveló amargamente sus limitaciones y contradicciones. Fue en ese entonces cuando apareció la raza tan escandalosa como improductiva de los sofistas, a los que sería mejor llamar *soficidas* —asesinos de la sabiduría—. Eran profesores ambulantes, más ávidos de los beneficios de la ciencia que de una verdad que desesperaban alcanzar. Hacían actos de prestidigitación intelectual. Incapaces de realizar algo constructivo, se dedicaban a criticarlo todo. Para esos hombres, al igual que los niños, la destrucción era el modo más fácil de demostrar su fuerza. Dos aspectos de la escuela sofista deben retener nuestra atención: el agnosticismo como aspecto negativo, y el inmanentismo como sustituto positivo. Veremos a continuación el sistema de Heráclito, a pesar de que haya precedido históricamente a los sofistas.

[1] Rom 1: 20.

[2] Sal 18: 2.

[3] *Física*, VIII, 5-6. A partir del movimiento de una gota de agua en el mar, Aristóteles deduce la existencia de un motor inmóvil, puesto que todo lo que se mueve es movido por otro, y la serie de motores movidos no puede ser infinita, ya que «es necesario detenerse». No hay otras dos palabras (griegas) que hayan tenido tanta influencia en la historia de la filosofía.

Gorgias es el mejor representante del aspecto ignorantista de los sofistas, la negación de la verdad. Se hizo célebre por su triple afirmación:

> «Nada es real. Y aunque algo existiera, no podríamos conocerlo, pues el objeto pasa, mientras que el pensamiento permanece. Y aun cuando pudiéramos conocer el ser, dicho conocimiento sería incomunicable, porque el pensamiento permanece, mientras que la palabra es fugaz» [1].

A este suicidio intelectual, Sócrates respondió con el optimismo de la inteligencia. En esto se hizo portavoz del sentido común, un sentido innato e idéntico en todos los hombres. ¡Atrévete a negar la existencia de la luz, y verás cómo todo el mundo se burla de ti! Ahora bien, este mismo sentido común protesta a favor del realismo de nuestros conocimientos.

Entre los sofistas, Protágoras representa la corriente subjetiva o egologista.

> «La verdad depende del parecer de cada uno, de modo que un mismo objeto puede ser blanco para uno y negro para otro. Hay dos discursos para cada cosa, contradictorios entre sí. El hombre es la medida y la razón de todas las cosas: de que sean, para las que son; y de que no sean, para las que no son» [2].

Aristóteles le había respondido indirectamente al dirigirse a los pitagóricos, no sin cierta pizca de humor:

> «Cuando las cosas no concordaban con sus números las corregían, ayudando así a Dios a construir el mundo» [3].

Toda esta gente parte del solo pensamiento y en él se queda. Desde el principio combate los hechos concretos que dan firmeza y consistencia al pensamiento, y sin la cual no es más que un sueño. Estos subjetivistas, idealistas e inmanentistas, sea cual sea el nombre que se les dé, niegan el fundamento esencial del conocimiento. Rechazan la realidad que los sentidos ven, tocan y palpan, y que se dirige a una inteligencia humana, no a un ángel. Son investigadores que no investigan nada. Estos hombres, víctimas de sus alucinaciones fantásticas, extienden frenéticamente las manos para tratar de asir en vano el objeto de sus quimeras. No son filósofos, sino *ideósofos*, estudiantes del pensamiento y de las ideas, y no hombres deseosos de conocer lo que es.

De todos sus predecesores, ninguno sufrió tanto los ataques de Aristóteles como Heráclito (540-475). Y es que su sistema era el reverso del realismo aristotélico. Al afirmar el ser de las cosas y su naturaleza, Aristóteles pretende poder conocerlas. La inteligencia puede conocer las cosas porque son. Heráclito niega el ser, y por eso mismo niega también la facultad del ser, que es la inteligencia. En su disputa con Parménides sobre el cambio, elige entre el ser y el cambio. Según él, si se admite el ser, el cambio es imposible; ahora bien, el cambio existe:

> «Todo cambia, todo se mueve, nada se detiene. El universo es como un río. Nadie se baña dos veces en el mismo río. El fuego es el elemento omnipresente y la causa de todo cambio. Es la contradicción misma, porque lo que es, en cuanto es, no es. El fuego es algo vivo y divino, principio supremo pero a la vez impersonal e inmanente en el mundo. Es la identidad entre Dios y el mundo. La misma alma humana, chispa procedente de la gran hoguera universal, al fin volverá a ella, dotada de una inmortalidad impersonal».

Hace otra comparación para explicar el cambio:

---

[1] Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, 1937, pp. 30-31.
[2] *Ibídem*, p. 30.
[3] *Metafísica,* I, 5.

«La guerra es la causa de todas las cosas. Bajamos y no bajamos al mismo río; somos y no somos; el agua de mar es a la vez la más pura y la más contaminada; el bien y el mal son una sola y misma cosa. Todo se separa y todo se une: el mismo ser vivo está muerto, el animal vive de la muerte de la planta» [1].

Estas palabras tienen un tono más que marcial, tal vez casi marxista, pero ciertamente modernista y destructor de la inteligencia y del ser. La guerra heracliteísta, fuente de la contradicción y del caos universal en perpetua evolución, sólo puede engendrar la destrucción.

En su defensa del principio de no contradicción, Aristóteles no se anda con rodeos:

«Es imposible que la misma cosa tenga y no tenga el mismo ser. Poco importa lo que Heráclito, como algunos pretenden, haya opinado sobre el tema, porque no es necesario que se piense lo que se afirma» [2].

Aristóteles explica que el error de Heráclito fue negar las esencias, que son el sujeto imprescriptible del cambio. Negó las esencias porque confundió sentido y razón, ver y saber; porque sus ojos sólo fueron capaces de *ver* las cosas sensibles en perpetuo movimiento. ¡Como si los datos de los sentidos fueran suficientes para proporcionar el verdadero *saber*! Los sentidos, en efecto, perciben la trayectoria de una pelota en el aire, pero no que la pelota siga siendo idéntica a sí misma. El dedo sumergido en agua que se está calentando siente el frío y el calor, sin advertir que el agua que se calienta es la misma. El mundo de Heráclito es un *puro cambio*, un vuelo de pájaro sin pájaro, una carrera sin corredor, un crecimiento sin ser que crezca. ¿Se habrá dado cuenta de que, como ese animal legendario del Medioevo que se comía los pies, su sistema del puro cambio acababa por destruir el mismo movimiento? Al reducir la inteligencia humana al conocimiento sensible propio de los animales, Heráclito se ve llevado a reducir el mundo visible al puro movimiento, es decir, a la nada.

*
*   *

Ya desde los comienzos del esfuerzo filosófico algunos espíritus se descarriaron, embriagados por la fugacidad de las cosas y por los vapores opacos del mundo sensible que oculta el mundo inteligible. El pensador Marcel de Corte juzga con dureza a estos intelecticidas:

«La mayoría de nuestros contemporáneos que han roto deliberadamente con lo real y con su propia realidad son adolescentes tardíos que no han logrado resolver psicológicamente su crisis de pubertad. Por eso, esos efebos perpetuos se ven obligados a construir un mundo de quimeras… En el orden intelectual y moral no soportan la realidad, porque su débil inteligencia no logra horadar su corteza dura y tenaz. Por eso la niegan. Quieren aniquilarla, porque su sola presencia pone de manifiesto su debilidad. Un acto de humildad ante ella, una confesión de su misterio, serían al menos un reconocimiento de su existencia. El adolescente tardío se niega a ello: ya no puede siquiera, sea cual sea su edad, salir de su yo en que lo aprisiona la crisis permanente de que sufre. Su narcisismo constitucional lo obliga también a satisfacerse con las representaciones mentales salidas de su propia sustancia, y cuyo modelo impone a todas las cosas, para crearse un mundo que le sea accesible, ya que ni tiene ni tendrá nunca acceso más que a sí mismo. Este hombre nuevo construye un mundo nuevo, una sociedad nueva, porque se adora a sí mismo» [3].

Al hacer un diagnóstico tan severo de la inteligencia moderna en peligro de muerte, el autor nos da la clave de la tragedia modernista: la negación del ser, la negación del otro y,

[1] Thonnard, *op. cit.*, pp. 13-14.
[2] *Metafísica*, IV, cap. 3.
[3] Marcel de Corte, *L'intelligence en péril de mort*, pp. 267-268.

por lo mismo, la negación del Otro que es el Ser por excelencia, el único que puede hacernos vivir, porque es la Vida. El hombre, al replegarse sobre sí mismo por amor propio, se condena a muerte, ya que, siendo una pobre criatura, por sí mismo no es nada. Y al amarse y replegarse sobre sí mismo, se envenena y muere de inanición. Asfixia el germen de vida intelectual y moral que sólo puede alcanzar su pleno desarrollo abriéndose al ser y a la fuente de vida. Es exactamente lo que dan a entender las palabras evangélicas, en un orden de cosas mucho más sublime:

> «El que ame su vida, la perderá; mas el que pierda su vida por Mí, la salvará» [3].

[3] Mt 16: 25.

CAPÍTULO II

San Agustín y la Revelación del Hijo de Dios

Aristóteles, usando el sentido común y la lógica, fue el primero en elucidar las bases definitivas de la razón humana. Las cosas existen y la inteligencia puede desde luego conocerlas. Cualquiera que niegue las verdades del sentido común se expone a vivir como una planta, incapaz de hacer o decir nada. Si las consecuencias son desastrosas en el ámbito natural, ¿qué ocurrirá cuando se trate del conocimiento de Dios? El que niega estas evidencias, ¿podrá aceptar alguna vez la verdad absoluta de la Revelación divina? Para admitir que Dios dice la verdad, es preciso demostrar antes por medio de la razón que Dios existe. Para ello, también es menester que el hombre sea capaz de reconocer con certeza el hecho de la Revelación. Es necesario saber, con absoluta certeza, que Dios se ha manifestado a través de señales milagrosas, y eso supone conocer la naturaleza y sus leyes. Es preciso luego que Dios pueda comunicarnos, a través de un lenguaje humano, las verdades sobre su naturaleza misteriosa. Más radicalmente aún, hace falta por lo menos creer en la verdad.

Es evidente, por lo tanto, que sólo los principios de la filosofía realista pueden servir de base a la Revelación divina. Y para que la Revelación pueda manifestarse efectivamente, la divina Providencia ha tenido que ofrecer todas las pruebas necesarias para provocar el asentimiento de cualquier hombre razonable. En tal caso, un realista no tendrá ninguna dificultad en *ver* que debe creer. En cambio, cuando un incrédulo se niega a creer, no lo hace porque dude de la Revelación en sí misma, sino por un prejuicio filosófico, que en este caso es un prejuicio escéptico.

El nombre de Agustín acude naturalmente a la mente cuando se habla del escéptico inquieto que busca la sabiduría verdadera y es ganado poco a poco para la fe católica. Su evolución permite reconstituir el itinerario típico del escéptico moderno que pasa por las fases de tanteo, de rechazo y, por último, de sumisión al Dios encarnado. En la medida en que nuestra elección de la fe es fruto de un acto de la razón, su historia es de hecho nuestra propia historia. San Agustín se convierte cuando comprende que la Revelación es necesaria para el género humano. Y a lo largo de su vida explicará las Sagradas Escrituras, en particular el Evangelio, como un hecho y una historia vivida, y no como un mito. Recordar las fases de su conversión equivale a descubrir lo bien fundado de ese hecho único, pasmoso pero real, del que emanó toda la cultura cristiana.

1. Necesidad de la Revelación y de la Iglesia

San Agustín (354-430), después de varios años de estudio y de enseñanza en África del Norte, se siente atormentado por una enorme sed de conocer la verdad. La gracia lo persigue tanto como las lágrimas de su santa madre, Mónica. En el año 383, huyendo de su madre y de la gracia de Dios, se embarca con destino a Italia y consigue una cátedra de retórica en Milán. Allí lo esperaba la conversión. Agustín, adepto de la herejía maniquea, nunca perdió el deseo de la verdad. Rechaza finalmente la herejía cuando el obispo herético Fausto, hostigado por sus preguntas, le confiesa su ignorancia. Entonces regresa a la fe de su infancia y ese mismo año empieza a oír a san Ambrosio, aunque sin estar seguro aún de que exista un camino para alcanzar la sabiduría. Su conversión intelectual, que tiene lugar en el

año 385, se funda en una doble necesidad. Comprende que, además de la razón, hace falta una autoridad para poseer la verdad con certeza. Esta necesidad la fundamenta en la divina Providencia, que no puede negar al hombre la capacidad de conocer la verdad necesaria para su salvación. Ahora bien, los hombres, por su sola razón, son impotentes para conocerla, como su propia experiencia se lo ha demostrado. Pero ¿por qué la autoridad de la Iglesia católica? Por la misma razón: iría contra Dios y contra su Providencia afirmar que una sociedad religiosa haya logrado conquistar el mundo entero proclamándose falsamente como la detentadora de la Revelación divina.

Así, pues, el orgulloso retórico se somete finalmente a la Revelación sólo por intermedio de la Iglesia. Ella es el vocero de Dios. Ella es la Madre y la Maestra de la verdad. Ella establece el puente entre el presente y la Revelación de Jesucristo, ya cuatro veces centenaria. Ella nos permite remontar del efecto a la causa, del río a la fuente. Si la Iglesia existe, es porque su Fundador existió realmente. Si la Iglesia es una sociedad milagrosa, es porque su fundación fue milagrosa y divina. Ahora bien, la Iglesia es una institución visible y viva, difundida milagrosamente por el mundo, al que ha conquistado a pesar de las más violentas persecuciones. El catecúmeno de Milán es sensible a ello:

> «Aún no vemos a Cristo, pero vemos a la Iglesia: creamos, pues, en Cristo. Los Apóstoles, al revés de nosotros, aunque veían a Cristo, no veían a la Iglesia sino a través de la fe. Vieron una cosa y creyeron en otra: hagamos nosotros lo mismo. Creamos en Cristo, a quien no vemos aún, y, manteniéndonos unidos a la Iglesia a la que vemos, llegaremos, finalmente, a ver a Aquel a quien aún no podemos ver» [1].

En la vida de la Iglesia, lo que más llama la atención de los espectadores del mundo pagano, y de Agustín el primero, es su santidad, ese sello de Dios que la Iglesia lleva en la frente y difunde a su alrededor. Sus principios morales son puros y santificantes, y así son la causa de la santidad de sus miembros, y la causa de la extraordinaria revolución moral que purificó y elevó el medio tan corrupto de la cuenca del Mediterráneo durante el período de decadencia imperial. «Ved cómo se aman», decían admirados los judíos ante la caridad cristiana. Donde reina la verdad sobrenatural florece la santidad, el heroísmo del martirio y, en particular, la virginidad consagrada; y eso en las épocas y lugares en que menos podría uno esperarlo. De manera que san Agustín podía replicar a sus adversarios que si Platón y Sócrates hubiesen visto lo mismo que veían ellos, también habrían creído. Más adelante el Magisterio repetirá casi punto por punto lo dicho por san Agustín. El concilio Vaticano I, entre otros, afirma que

> «la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda clase de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y de testimonio irrefragable de su divina legación» [2].

En resumen, la Iglesia católica está provista de todas las pruebas necesarias para que todo hombre de buena fe se adhiera a ella como a la Iglesia verdadera.

2. La Iglesia fue fundada por Jesucristo

Al frecuentar la Iglesia católica y sus obispos, el retórico se halla en condiciones de conocer a Jesús, su Fundador. A través de la Iglesia, Agustín tiene acceso a otro monumento histórico de esta Revelación divina, preservado desde hace cuatro siglos: el testimonio escrito de las profecías mesiánicas y de la vida y doctrina de Jesús. Ya antes de abrazar la fe

---

[1] Sermón 238.

[2] Vaticano I, constitución *Dei Filius*, DzB 1794.

había tenido oportunidad de estudiar el Antiguo y Nuevo Testamento como simples documentos históricos. El Antiguo Testamento sirve de punto de apoyo al Nuevo, puesto que lo prepara y predice. Por esta razón san Agustín podrá decir que los judíos de la diáspora, fanáticamente opuestos al cristianismo, son de hecho sus mejores testigos, puesto que suministran todas las garantías posibles de la verdad de las profecías pasadas. Así que a un hombre de buena fe, libre de prejuicios, le basta confrontar la historia de Jesús con las profecías mesiánicas, para ver lo bien fundado de la fe cristiana y reconocer en Jesús al Mesías esperado.

Ahora bien, esta historia de Jesús nos la relatan los Evangelios, que se presentan como reportajes históricos de la manifestación de Dios a los hombres:

> «Lo que era al comienzo, lo que hemos oído y visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado y que nuestras manos han palpado del Verbo de Vida, porque la Vida se ha manifestado y la hemos visto» [1].

Repugna a los Evangelios ser tratados como productos de la imaginación fértil de poetas semíticos, como pretenden todos los modernistas imbuidos del virus idealista. San Agustín tuvo contacto con las elucubraciones caprichosas de los maniqueos. Es indudable, pues, que sabe distinguir entre un cuento de hadas y la Revelación divina. Hombre de vasta cultura, sabe que, entre todos los escritos antiguos, los Evangelios son los mejor conservados. Comprende naturalmente que esos escritos, que se presentan como reportajes históricos, son eso y no otra cosa.

Ahora bien, ¿qué nos revelan? Los evangelistas cuentan la historia de un hombre que vivió entre ellos durante tres años, que hizo milagros con profusión y cumplió todas las profecías mesiánicas, que murió crucificado y resucitó al tercer día. Esos evangelistas, hombres de vida al aire libre y acostumbrados al trabajo duro, eran poco propensos a las alucinaciones. Por otra parte, si los milagros hubieran sido leyendas, fácil les habría sido a sus enemigos negarlos en vida suya; y, sin embargo, se cuidaron mucho de hacerlo. Además, ¿cómo podríamos acusar a esos escritores de engañar a sus lectores a sabiendas, cuando no dudaron en sellar su testimonio con su propia sangre? Si hay testigos dignos de fe, son desde luego los que no temen morir como mártires de la verdad histórica que proclaman.

Poco a poco, el joven profesor de retórica, peleando aún con sus propias dudas, empieza a amar y reconocer mejor en la persona de Jesucristo al taumaturgo que cura a enfermos y leprosos, al gran profeta de los acontecimientos futuros que se produjeron efectivamente, como la destrucción de Jerusalén en el año 70. Sobre todo ve en Él al Mesías anunciado desde hacía cuatro mil años. Los milagros y las profecías serán siempre las pruebas mejores y más objetivas de que el dedo de Dios está ahí. Agustín había encontrado el camino de la salvación, pero su orgullo seguía poniendo obstáculos a la verdad revelada. Veía que debía creer, pero aún le faltaba quererlo. No era lo bastante humilde para concebir que el humilde Jesús fuese su Dios, y no había comprendido la lección de su debilidad humana [2].

Por fin, en septiembre del año 386, comprende el profundo misterio de la encarnación. Recibe la gracia de la conversión cuando comprende que Cristo, el Dios encarnado, manso y humilde de corazón, es el único camino de la salvación. Todas sus luchas e indecisiones de corazón se curan de golpe cuando, bajo la repentina inspiración de la voz de un niño que le

---

[1] 1 Jn 1: 1.
[2] *Confesiones*, VII, 18.

sugiere que abra las Escrituras, lee el pasaje de san Pablo sobre la continencia [1]. Su amor y su humilde sumisión a Jesucristo habían vencido su orgullo y sus pasiones. Agustín, al igual que Saulo en el camino de Damasco, se convierte definitivamente a Jesús, su Salvador. Como Saulo, el catecúmeno predica a partir de entonces a Jesucristo, gloriándose de no conocer sino a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Como san Pablo, todo lo cifra en Nuestro Señor. «Si Jesucristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» [2]. Para ambos, el fundamento de toda la vida es su fe, y el fundamento de toda su fe es la Revelación histórica de Dios en la persona de Jesucristo.

Más tarde, el itinerario de su propia conversión le sirvió de modelo para sus oyentes. Los lleva por el mismo camino que a él lo había conducido a la Revelación histórica de Jesucristo. Los incrédulos niegan que Dios haya hablado, pero esto es poco razonable, puesto que no pueden explicar la existencia de la Iglesia o de los documentos históricos que forman el Antiguo y Nuevo Testamento. La primera lección que hay que dar a los catecúmenos se refiere a los hechos evangélicos entendidos como la historia de la salvación, y no como una teoría ideal e imaginaria, que es como la entendían sus viejos amigos neoplatónicos. Por eso escribe al diácono Deogratias que a los neófitos hay que explicarles la historia real de la buena nueva de Jesús, como la explicó Felipe sentado en el carro del ministro de la reina Candace, o sea, interpretando las profecías y explicando cómo se han cumplido. Todo, desde la creación hasta nuestros días, se centra en Jesucristo y en la Iglesia, y en ellos encuentra su perfección. En suma, la conversión y las obras del obispo de Hipona están fundadas en la evidencia de la Revelación, en el hecho de que Dios ha hablado a los hombres.

3. La Sagrada Escritura es infalible

Después de aceptar la fe y recibir el bautismo de manos de san Ambrosio, san Agustín pudo dedicarse con toda tranquilidad al estudio de su nueva religión. Consagrará a ello toda su vida. Vuelve a tomar en sus manos y medita entonces la Palabra de Dios. En su época, son raros los espíritus críticos que niegan que Dios pueda revelarse y manifestarse a través del lenguaje humano, por imperfecto que sea. Son pocos los escépticos que consideran las profecías de la Sagrada Escritura como experiencias personales, embellecidas por la fe y emotividad pasional del profeta. A éstos hubiera podido responder el santo obispo con las palabras de san Pablo: «Si la trompeta no da sino un sonido confuso, ¿quién se preparará para la batalla?» [3]. Si Dios habla, no es para nada. Y, como la Revelación pública tiene una utilidad común, la Providencia divina debe protegerla de cualquier error, pues de su aceptación o de su rechazo depende la salvación o la condenación eterna.

Y si Dios ha hablado, ¿quién no ve que hay que creer de todo corazón en la autoridad de Dios, pues no puede ni engañarse ni engañarnos? El santo dice, al comentar los salmos:

> «¿Qué quiere decir que "la palabra del Señor es justa"? Que Él no te engaña. Tampoco lo engañes tú a Él, o más bien no te engañes a ti mismo. ¿Puede engañar Aquel que todo lo sabe?» [4]. «No es una pequeña parte de la ciencia el estar unido al sabio. Él tiene ojos para conocer, tú tienes ojos para creer. Lo que Dios ve, créelo tú» [5].

Ésta es la razón por la que el santo obispo va a sostener, contra viento y marea, la inerrancia bíblica, o sea la infalibilidad absoluta de la Sagrada Escritura. Para él, la

[1] Rom 13: 13-14.
[2] 1 Cor 15: 17.
[3] 1 Cor 14: 8.
[4] *In Psalmo* 32, sermón 1, ML 36, col. 284.
[5] *In Psalmo* 36, enarrat. 2, n. 2, ML 36, col. 364.

Sagrada Escritura no es sólo la obra de Dios, sino que es el mismo Verbo encarnado. A menudo vuelve a tocar este tema de la autoridad escrituraria:

> «De esa ciudad a la que vamos nos han llegado varias cartas que nos exhortan a vivir adecuadamente. Jesús habló por boca de los profetas y guió la pluma de los Apóstoles; los escritos de los Apóstoles son los escritos del mismo Jesucristo. "Oh, hombre: lo que declaran mis Escrituras, soy Yo quien lo dice". La fe será indecisa si la autoridad de la Escritura es vacilante. Nadie duda de la verdad de las Escrituras, salvo el infiel y el impío. Si te parece haber encontrado un error en el texto, es porque o la copia ha sido mal hecha, o el traductor se ha equivocado, o no lo has comprendido. En las Escrituras aprendemos quién es Cristo, aprendemos qué es la Iglesia» [1].

Para san Agustín, la Sagrada Escritura habla de Jesucristo; es Jesucristo quien habla en ella; ella es Jesucristo.

¿Cómo se entiende la relación entre la Sagrada Escritura y la Iglesia? Ambas tienen entre sí una función complementaria, porque contribuyen a enseñar la Revelación perfecta de Dios a los hombres. Esa Revelación divina, el depósito de la fe, contiene todo lo que Dios nos ha dado hasta la llegada de Jesucristo, en forma oral o escrita. Es doble, porque abarca la Tradición apostólica y la Sagrada Escritura, o, dicho más llanamente, el catecismo y la Biblia. Las dos fuentes están unidas pero subordinadas. La Sagrada Escritura ocupa el segundo lugar, no sólo porque sale a luz bastante después de la predicación apostólica, sino también porque es incompleta: dista mucho de describir todo lo que Jesús ha dicho y hecho [2]. Sólo después de comprobar la divinidad de la Iglesia, se aplica el catecúmeno a la Revelación propiamente dicha. Según san Agustín, el Evangelio, solo, está como suspendido en el aire y privado de fundamento. Únicamente puede convertirse en regla de fe bajo la autoridad divinamente establecida de la Iglesia.

> «De la Iglesia hemos recibido las Escrituras. Es ella la que funda su autoridad y su enseñanza. La Iglesia es la guía que debemos seguir en la interpretación del Evangelio y de la Tradición. Si te encontraras con alguien que aún no cree en el Evangelio, ¿qué responderías cuando te dijera: "No creo"? Personalmente, yo no creería en el Evangelio si no me obligara a ello la autoridad de la Iglesia católica» [3].

Así, el que sería el doctor preferido de Lutero condena todo el sistema protestante de la *sola Scriptura*. San Agustín siente demasiado respeto por el Evangelio como para dejarlo librado a la interpretación caprichosa del primer recién llegado. Sabe que los hombres tienen necesidad de una sociedad que hable con gravedad y autoridad divinas para enseñar infaliblemente la verdad y la salvación. El mundo tiene necesidad de una Iglesia que sea Madre y Maestra de la Revelación divina anunciada por Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre.

*
*   *

El estudio de la vida y de la conversión de san Agustín nos manifiesta el itinerario natural del espíritu para demostrar la verdad de la Revelación en su integridad. De los efectos actualmente visibles se llega a las causas. Si hoy existe una sociedad religiosa que ha dominado al mundo milagrosamente a pesar de terribles persecuciones sangrientas, y ha

---

[1] Frases extraídas, respectivamente, de las siguientes obras: *In Psalmo* 90, 2, 1, ML 37, col. 1159; *De Doctr. christ.* 2, 6; *De Doctr. christ.* 37, ML 34, col. 35; *De Gen. ad litt.*; *Contra Faustum* 11, 4, ML 42, col. 249; *Confesiones* 13, 28, ML 32, col. 864; *Epístola* 105, 3, 14, ML 33, col. 401.

[2] Jn 21: 25.

[3] *De Gen. ad litt.* 1, *Ep. Man.* 5, 6, ML 42, col. 176.

santificado milagrosamente a una sociedad decadente, es porque está marcada con el sello de Dios, tanto ella como su Fundador. Y, puesto que existe realmente, su Fundador también existió realmente. Si, además, contamos con escritos contemporáneos de la vida, milagros y palabras de este Fundador, será muy fructífero verificar si esta vida y doctrina sublimes son dignas de Dios y capaces de ennoblecer al hombre. Si se puede confrontar la vida de este Fundador con los antiguos escritos mesiánicos que supuestamente ha cumplido, tenemos un motivo adicional para creer en esta religión. De esas investigaciones se deduce que Dios se ha revelado a los hombres, y esta Revelación es tan real como la Iglesia católica. Para san Agustín, y para todo cristiano digno de ese nombre, la evidencia del hecho histórico de la Revelación de Dios es el fundamento de toda la fe cristiana. Ahora bien, este carácter histórico de la Revelación divina es precisamente el escollo contra el cual tropezarán todos los modernistas. Inventarán mil argucias para desvincular al Evangelio y a la Iglesia de su Fundador, a los efectos de su causa. Las soluciones artificiales de los racionalistas sólo logran resaltar más sus prejuicios filosóficos, y sirven, en cambio, para reforzar nuestra fe en Jesucristo nuestro Salvador.

CAPÍTULO III

Santo Tomás y la teología dogmática

Después de san Agustín, la Iglesia asume definitivamente el papel de Maestra y civilizadora que había quedado vacante por la desaparición del Imperio Romano. El movimiento doctrinal y la cultura que se mantiene durante los mil años que duró la Edad Media, tiene un nombre: la escolástica. Los grandes intelectuales, por el hecho de ser sabios y cristianos, se creen en la obligación de analizar su fe en términos tan racionales como sea posible. La fe procura entender las cosas de Dios, pero también sirve para comprender el universo terrestre. De ese trabajo realizado para expresar mejor a Dios nace en la Iglesia el esfuerzo teológico y dogmático, cuyo representante en más alto grado es santo Tomás de Aquino. Al describir la génesis y el apogeo de la escolástica, y al estudiar a sus más feroces adversarios, podremos poner bien en claro esta nueva intuición propia de la verdad cristiana, a saber, la armonía que hay entre la Revelación y la razón.

1. La escolástica y santo Tomás

Desde el siglo VII hasta el XVI, los filósofos y teólogos, pese a sus diferencias, reciben un mismo nombre, el de *escolásticos* (hombres de la escuela), porque son solidarios en todos los puntos neurálgicos del conocimiento. En esa época la cristiandad está perfectamente unificada en el plano político y religioso. Lo mismo sucede con el pensamiento. Hay un idioma común: el latín eclesiástico, que permite concertar los esfuerzos en la búsqueda de la verdad. El método es uniforme: la demostración racional rigurosa, tanto en filosofía como en su aplicación a la Revelación en teología. Las fuentes son idénticas: la inmejorable filosofía de Aristóteles y la fe. Así, durante varios siglos, generaciones de sabios anónimos se apoyan en sus predecesores con la única pretensión de aclarar y ordenar la cultura cristiana. Los límites tan amplios y saludables de la escolástica, lejos de ser un obstáculo, dieron paso a resultados prodigiosos.

Los hercúleos esfuerzos de la escolástica debían alcanzar su coronación en el siglo XIII, el siglo más importante de la Historia cristiana y de la Historia a secas. Es el siglo de san Luis y de Dante, el siglo que ve el nacimiento de la catedral de Colonia y de la *Suma teológica*, el siglo del *Poverello* de Asís y de santo Domingo. Y, al igual que en los tiempos del apogeo de la época pagana, nos encontramos con mentes brillantes que ofrecen una vigorosa síntesis. Mencionemos, en particular, a san Alberto, a san Buenaventura y, sobre todo, a santo Tomás de Aquino, el mayor de todos ellos. El auge de la escolástica se debe a tres factores simultáneos: la fundación de las universidades, entre las cuales la más importante es la de París; la constitución de la orden dominica, que produce los primeros monjes universitarios; y sobre todo la traducción de las obras de Aristóteles.

En efecto, la llegada del *Filósofo* a las escuelas fue el acontecimiento capital que le dio al siglo XIII una fisonomía propia. La sabiduría pagana, expresada en una amplia síntesis científica y con un ideal propio de vida, se alzaba ahora frente a la sabiduría cristiana conservada en la corriente agustiniana. Era la primera confrontación de la humilde filosofía de las realidades humanas con la elevada teología de las cosas del cielo. El encuentro no se

produjo sin choques. Aristóteles hacía su aparición, juntamente con ciertas concepciones de tinte panteísta entre otras, a través de los comentadores judíos y árabes de la España meridional, que más bien merecerían el nombre de *corruptores*. Asimismo, este tesoro de la sabiduría humana estaba impregnado del veneno del paganismo. ¿Llegarían a triunfar sobre el corazón cristiano los dioses de la antigüedad? El gran mérito del siglo XIII consistió en lograr elaborar la síntesis que las culturas siguientes ya no pudieron repetir nunca más. El Renacimiento humanista y las revoluciones subsiguientes del protestantismo y del «siglo de las Luces», al hacer del hombre el centro de todo, sólo lograron destruir la unidad medieval. Y es que, en efecto, esa unidad y armonía de las dos grandes sabidurías que hasta ese momento corrían por caminos separados, se llevó a cabo durante la cristiandad medieval. Este trabajo de integración de las dos verdades, humana y divina, requería un genio providencial. Y la Providencia no iba a negarle este hombre al siglo de la fe.

Lo apodaban el *Buey mudo* no sólo por su físico y su mutismo, sino también por el hecho de que fue un *rumiante* perpetuo. Tomás de Aquino, napolitano de genio precoz, tuvo siempre orientada su inteligencia hacia las cosas más elevadas, desde que había preguntado a los monjes de Monte Casino cuando apenas contaba cinco años: «¿Qué es Dios?». Esa pregunta lo obsesionará hasta el día de su muerte. Ese humilde fraile mendicante, temeroso de la responsabilidad de predicador, que renunciará generosamente a toda dignidad exterior, había asimilado todos los libros accesibles en esa época. Se sabía la Sagrada Biblia de memoria y había tenido acceso a las mejores fuentes escritas, tanto en Roma como en los demás centros universitarios. Desde sus comienzos en París, *aurora borealis* y capital intelectual del mundo cristiano, santo Tomás sorprendió a todos sus contemporáneos, que pronto se amontonaron a su alrededor para escuchar al maestro más famoso de la Universidad de París. Los biógrafos no escatiman elogios sobre su enseñanza: un nuevo método, nuevos argumentos, nuevos puntos doctrinales, una nueva serie de problemas, y una nueva luz. Llevó a cabo un *aggiornamento* por el simple hecho de no buscar la novedad, sino sólo la verdad. Creía en la verdad, y defendía a toda costa las verdades sacadas de la experiencia, para convertirlas en sus principios inmutables. Las jerarquizaba y luego las unía en una síntesis fecunda y fácil de leer. No cabe duda de que estaba perfectamente provisto de las armas necesarias para realizar la labor que le incumbía a la escolástica de su tiempo: articular la verdad natural y la verdad sobrenatural en una síntesis armoniosa.

2. El sofisma de las «dos verdades» de Siger

La integración de Aristóteles en la cristiandad debía toparse con opositores encarnizados. Los agustinianos lanzaban anatemas contra aquel intruso que se presentaba con resabios de panteísmo y paganismo. Seguían a un san Agustín estrecho: una teología eminentemente espiritual y sublime, perdida en Dios, pero divorciada de los conocimientos terrenos. Su filosofía, inspirada en Platón, era más angélica que humana, y más fundada en las ideas que en la realidad. Esos agustinianos presentaban sus construcciones teológicas al igual que ciertos arquitectos audaces, que elevan pilares demasiado altos y delgados: creaban una teología sublime antes de apuntalar sus fundamentos racionales. Detentaban la autoridad en París, pero la sabiduría de la filosofía eterna que fluía a mares de los escritos de Aristóteles no podía quedar escondida bajo el celemín y, tarde o temprano, tendría que imponerse a los escolásticos. El tiempo y la curiosidad intelectual de los medievales iban a ganar el pleito contra los agustinianos, aun cuando tuvieran de su lado a hombres como el arzobispo de París, que fulminó anatemas contra las teorías tomistas.

En este proceso de integración se inserta el episodio del revoltoso Siger de Brabante. Siger, siguiendo al pie de la letra al Aristóteles de los comentadores impregnados de panteísmo, llegó a enseñar graves errores dogmáticos en sus cursos de París. Aristóteles es la sabiduría natural indiscutible. La fe revela la verdad sobrenatural, también indiscutible. Ambas tienen derecho a ocupar un lugar en el mundo, pero ¿cómo? Fijándole a cada una un límite: la fe está a salvo en su propia esfera, y la verdad filosófica en la suya. Siger establecía el divorcio entre los dos órdenes del conocimiento, entre la razón y la fe, entre el laboratorio y la oratoria. Chesterton, en su biografía del *Buey mudo*, explica en un estilo inimitable la dramática crisis de esa lucha cuerpo a cuerpo entre ambas doctrinas:

> «El demonio es el simio de Dios. La falsedad nunca es tan falsa como cuando es casi, casi verdad. La conciencia cristiana nunca grita tanto de dolor como cuando el puñal llega hasta el nervio de la verdad… Siger de Brabante se levantó y dijo algo tan semejante y tan horriblemente desemejante [a lo que dijo santo Tomás] que (como el Anticristo) pudo haber engañado hasta a los mismos elegidos. Siger de Brabante habló así: la Iglesia no se equivoca teológicamente pero puede estar en el error científicamente. Hay dos verdades: la verdad del mundo sobrenatural y la verdad del mundo natural, verdad ésta que contradice al mundo sobrenatural. Mientras procedemos como naturalistas, podemos suponer que el cristianismo carece de sentido; pero cuando recordamos que somos cristianos, tenemos que admitir que el cristianismo es verdad, aun cuando carezca de sentido. En otras palabras, Siger de Brabante partió en dos la cabeza humana, como en el golpe de la antigua leyenda de la *Canción de Rolando,* y declaró que el hombre tiene dos mentes: con una de ellas tiene que creer de todo corazón, y con la otra descreer profundamente. A muchos esto les parecerá por lo menos una parodia del tomismo. De hecho era el asesinato del tomismo. No se trataba de dos maneras de encontrar la misma verdad; se trataba de una manera no verdadera de pretender que hay dos verdades… Los que se quejan por la sutileza de las distinciones teológicas encontrarán aquí el mejor ejemplo de su impericia. En la práctica una buena y sutil distinción puede llegar a ser una llana contradicción. Y así ocurría en este caso» [1].

Santo Tomás aceptaba de buena gana la existencia de dos caminos para hallar la única verdad, precisamente porque estaba seguro de que había una sola verdad. Puesto que la fe es la verdad absoluta, no hay nada en la naturaleza que pueda contradecir a la fe. Es cierto que se trataba de una confianza total en la realidad de la religión. Con su lógica concisa, el santo se levantó con todas sus fuerzas contra aquella parodia sigeriana de la verdad:

> «Aún es más grave lo que [Siger] dice luego: "*Por la razón* concluyo *necesariamente* que la inteligencia es numéricamente una sola [para todos los hombres], pero *por la fe* mantengo *firmemente* lo contrario". Así pues, concede que la fe tiene por objeto cosas de las que podría concluirse *necesariamente* lo contrario. Ahora bien, como no se puede concluir *necesariamente* más que *la verdad necesaria,* cuyo opuesto es *la falsedad* imposible, resulta que, según su dicho, *la fe tiene por objeto a la falsedad imposible,* que ni el mismo Dios puede hacer. Y eso es algo que los oídos de los fieles no pueden soportar» [2].

No se podía refutar mejor esa «doble verdad» abierta a la contradicción, ni se puede defender mejor que la verdad es una, que el Dios de Moisés es al mismo tiempo el Creador del cielo y de la tierra, y que el Verbo encarnado que multiplicó los panes es el mismo que hace crecer las espigas de trigo.

La disputa que Siger de Brabante y santo Tomás de Aquino sostuvieron en la Universidad de París no fue una simple discusión bizantina, pues se refería a lo más profundo de la verdad cristiana. Para un cristiano, la razón es parte esencial de la fe desde el principio al fin. Y es que, en primer lugar, el juicio de fe, como todo juicio humano, debe ser provocado por motivos racionales; por lo cual el santo Doctor dijo que no se creería si no

---

[1] Gilbert Keith Chesterton, *Saint Thomas Aquinas*, pp. 106-108.

[2] *De unitate intellectus contra Averroistas,* circa finem, en Ramírez, *De fide divina,* p. 108; cf. Vaticano I, *Dei Filius,* cap. 4.

se *viera* que es necesario creer. Por eso nuestra religión es la única que se dirige al hombre en cuanto hombre, al hombre que piensa por su razón y que se niega a creer a ciegas en algo de lo que no tiene ninguna evidencia. La religión cristiana eleva los ojos al cielo y guarda los pies en la tierra. Para Siger y sus adeptos, al contrario, la religión era un salto al absurdo, un disparo al azar con muchas probabilidades de errar en el blanco. En segundo lugar, no puede haber desarrollo del dogma si la luz de la razón no ilustra y explica los artículos de fe. Nuestra religión pretende conocer al único Dios verdadero, autor de la naturaleza y de la gracia, mediante la razón íntimamente unida a la fe. Por eso está siempre dispuesta a someterse a la prueba de las más rigurosas tesis filosóficas y científicas, porque sabe que Dios no se contradice. La teología tomista es eminentemente científica, en el sentido de que la razón demuestra rigurosamente las conclusiones teológicas fundadas en la fe. En cambio, la teología de Siger, al no ser una ciencia estricta, se convierte a la larga en un discurso sentimental y cargado de imágenes, sacado de una Revelación carismática y fundada en las emociones.

El divorcio que Siger estableció conduce al *fideísmo*, esencialmente irracional, que encontramos luego en la fe ciega de Lutero y en la fe sentimental de Kant. Todos los modernistas hicieron profesión de fideísmo: Loisy opuso el Cristo histórico al Cristo de la fe; Tyrrell dijo que lo que es falso especulativamente (según la razón) puede ser verdad en la práctica (según la fe). Este fideísmo, que niega al hombre el uso de su razón, es una caricatura de la verdad. Este fideísmo, al pretender que la fe en Dios puede ser absurda bajo pretexto de que Dios es misterioso, es el remedo modernista de la fe católica.

3. La función del teólogo: armonizar las dos sabidurías

Santo Tomás puso tranquilamente manos a la obra, sin preocuparse por lo que dirían sus adversarios. Sin embargo, semejante obra de armonización debía afrontar las dificultades inherentes a los dos moldes en que se habían desarrollado las dos sabidurías. La sabiduría griega había crecido en el molde aristotélico, más bien realista y prosaico; la cristiana, en el molde agustiniano, más teológico y divino, lejos de los problemas materiales. Y, sin embargo, para el oído afinado de santo Tomás, esas dos melodías, elaboradas en momentos históricos distantes, emitían sonidos muy similares, como si se tocara separadamente una fuga de Bach en dos teclados distintos. A partir de entonces santo Tomás, como genial compositor, pretendía tocarlas simultáneamente en sus respectivos teclados, para producir los mismos sonidos y resaltar así su riqueza armónica y la plenitud de sus acordes. Semejante composición requería dos cosas: había que depurar cada una de las melodías, que tenían aún notas discordantes a pesar de la correspondencia de la línea general; y luego había que unirlas en una síntesis orgánica superior y profunda, que produjese un sonido más armonioso y justo por ser más variado. Para eso, así como Bach tuvo que templar primero sus teclados antes de armonizar felizmente sus tocatas y fugas, así también santo Tomás tuvo que revisar primero sus fuentes, antes de reunirlas en una síntesis teológica superior.

El inmenso respeto que tenía por las luces del cristianismo hizo que el santo Doctor conservase siempre una gran veneración por el genio de san Agustín. En realidad, sus enfoques eran muy distintos. Mientras que el Padre de la Iglesia proponía una meditación sobre las cosas de Dios, el Doctor medieval buscaba los motivos de las mismas, fundados en la razón. Y, sin embargo, a pesar de los inevitables retoques, se podría decir que la sustancia

del agustinianismo pasó a la *Suma teológica* [1]. Asimismo, puesto que era ante todo un teólogo, santo Tomás estaba obligado a elegir el instrumento filosófico apropiado. Sólo la filosofía de Aristóteles podía servirle. ¿Por qué? Porque es la única que merece con razón el nombre de *filosofía eterna* por su realismo, su rigor lógico y su elevación hasta los primeros principios de las cosas. El aristotelismo es la glorificación de la sensatez, la sistematización filosófica del sentido común. Fuera de la filosofía aristotélica la inteligencia sólo puede equivocarse, como lo prueba la historia de la Grecia antigua. Sin embargo, las conclusiones del filósofo pagano eran poco claras, sobre todo en lo referente al más allá, a la creación, a la inmortalidad del alma y a Dios. ¿Por qué? Porque la sabiduría de Aristóteles era más horizontal que vertical, más realista que sublime. Aristóteles no iba más allá de la sustancia creada, mientras que santo Tomás debía llevar más alto y más lejos el análisis filosófico.

Una vez templadas, las dos sabidurías, divina y humana, debían reunirse en una síntesis teológica armoniosa. También ahí, como en el caso de la filosofía y de la fe, en el origen de la doctrina sagrada encontramos en santo Tomás una profunda intuición. En efecto, las dos líneas melódicas cantan al mismo Autor, al mismo Creador y al mismo Dios. Pero ¿cuál es el acorde final en que ambas se resuelven armoniosamente? ¿Cuál es la clave teológica en que las dos líneas convergentes de la razón y la fe se unen para reforzarse mutuamente? ¿Cuál es el punto común, la noción metafísica universal que corresponde a la Revelación más definitiva de Dios? Santo Tomás fue el primero en descubrir esta evidencia tan natural, que se diría que era conocida desde los albores de la humanidad. Se dio cuenta de que todo se remite al ser, y más precisamente, al acto de ser —*esse*— que define perfectamente a Dios. Dios, al revelarle su nombre a Moisés, le declaró: «Yo soy el que soy». Jesús dijo asimismo: «Antes de que Abraham fuera, Yo soy». Los santos no tienen otro lenguaje: ¡Dios lo es todo, mientras que el hombre no es nada! Toda criatura tiene existencia, pero sólo de Dios puede decirse que es. Sólo Dios es totalmente simple; la criatura es compuesta, es una naturaleza, una esencia que existe. Santo Tomás añadió al pensamiento aristotélico el punto de vista supremo, el binomio esencia-existencia, que es el único que permite distinguir lo creado de lo increado, lo compuesto finito de lo infinitamente simple. El profesor Gilson, especialista en la Edad Media, comenta esta intuición suprema del Aquinate:

> «El solo hecho de concebir a Dios como el Acto de ser puro y subsistente por sí mismo, causa y fin de todos los demás seres, es crear una teología que puede justificar todo lo que hay de cierto en las demás teologías, del mismo modo que la metafísica del *esse* [existencia] cuenta con todo lo necesario para justificar todo lo que hay de cierto en las demás filosofías. Por incluirlas a todas, esta teología del Acto increado del ser, o de Dios cuyo nombre propio es "Yo soy", es tan cierta como todas consideradas en su conjunto, y más cierta que cada una de ellas considerada por separado. Si no me equivoco, ésta es la razón secreta por la cual la Iglesia eligió a santo Tomás como su Doctor común… Para quienes viven de ella, la metafísica del Doctor común, recibida en su plenitud, es el *nec plus ultra* de la comprensión, insuperable de derecho e insondable en sus consecuencias» [2].

Así pues, la analogía del ser, que es la piedra angular del tomismo, permitió al ojo de águila del santo Doctor remontarse directamente a la más elevada sabiduría. De esa manera quedan reconciliados el Evangelio y la filosofía pagana, la fe y el genio natural pero inspirado de Aristóteles; reconciliados, mutuamente reforzados y unidos para construir un estado superior del conocimiento: la teología que habla de Dios hasta donde pueden hacerlo la razón y la fe. La doctrina tomista, comparada con el simple catecismo, se alza como una

---

[1] Gilson, *Les tribulations de Sophie,* p. 40.
[2] Gilson, *ibídem*, p. 44.

gigantesca catedral gótica al lado de la casa de un campesino. Ambas sabidurías se apoyan mutuamente para producir el esfuerzo arquitectónico intelectual más audaz de la historia, la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino.

¿Por qué la Iglesia, por medio de más de sesenta Papas, recomienda el tomismo por encima de cualquier otra doctrina? ¿Por qué, por ejemplo, no se podría seguir con la misma seguridad la síntesis de un san Agustín o de un san Buenaventura? Por dos razones muy sencillas. En primer lugar, como ya hemos señalado, porque es la teología más universal y mejor comprobada. Así como en la ciencia las hipótesis que coordinan un mayor número de hechos y se relacionan más estrechamente con principios superiores tienen más peso que las demás, del mismo modo un sistema teológico será más seguro a medida que ofrezca más pruebas en todos los campos [1]. Ahora bien, esto es lo propio del tomismo. En nuestros días, todo teólogo que quiera hacer progresar su disciplina deberá partir de santo Tomás, del mismo modo que un físico deberá tener en cuenta los descubrimientos precedentes; si no, la ciencia aún seguiría estancada en lo que era en tiempos de Arquímedes.

La segunda razón que hace del tomismo la teología oficial de la Iglesia es que ella se funda, en última instancia, en los principios eternos e inmutables: la Revelación y la filosofía realista. Aunque es cierto que sólo hay una Revelación, también es verdad que ésta sólo se convierte en una teología científica cuando la inteligencia humana la estudia haciendo uso de los principios del sentido común codificados por Aristóteles. Puesto que no hay más que una Revelación y una filosofía eterna, tampoco puede haber, en definitiva, más que una ciencia teológica que reúna los datos de la fe y las conclusiones teológicas en rigurosa coordinación. Si la Iglesia se aferra tanto al tomismo, no es por fanatismo o por disciplina, sino por una necesidad lógica. ¿No es cierto que en arquitectura el estilo de construcción varía según las épocas, pero para la construcción de cualquier edificio rigen leyes idénticas e invariables, como la gravedad y la resistencia, sin las cuales no habría castillos, ni casas, ni chozas? Pues bien, eso mismo hay que decir de santo Tomás. Su valor no reside tanto en haber elaborado una admirable síntesis teológica, sino en haber avanzado más que ninguno en el conocimiento de la teología y en la sistematización científica de sus principios fundamentales, que siempre servirán de base para todo el que quiera convertirse en teólogo, de modo parecido a como se va a la escuela de arquitectura para llegar a ser arquitecto [2]. Ahora bien, esas leyes y principios esenciales del tomismo son los que la Iglesia manda seguir como directivas seguras, cuando prescribe el uso de santo Tomás.

*

*   *

Terminaremos nuestro estudio de santo Tomás con el elogio que el Papa Pío XI hizo de él. Ésta será la mejor introducción al estudio de la crisis modernista.

> «Para evitar los errores, que son la causa primera de las miserias de nuestros tiempos, es preciso permanecer fieles, hoy más que nunca, a las doctrinas de santo Tomás. Las varias opiniones y teorías de los modernistas las refuta él victoriosamente, tanto en filosofía, defendiendo, como hemos visto, el valor y la fuerza de la inteligencia humana, y probando con firmísimos argumentos la existencia de Dios, como en teología, distinguiendo el orden natural del sobrenatural e ilustrando las razones de la fe en todos los dogmas, y mostrando que las cosas creídas con la fe no se apoyan sobre una opinión, sino sobre la verdad, y son inmutables; en la ciencia bíblica, dando el verdadero concepto de la divina inspiración; en la disciplina moral,

---

[1] Gardeil, *Le donné révelé et la théologie,* pp. 253-284.

[2] En Labourdette, *Dialogue théologique*, p. 12.

social y jurídica, estableciendo bien los principios de la justicia legal y social, conmutativa y distributiva, y en las relaciones de la justicia misma con la caridad; en la ascética, dando reglas para la perfección de la vida cristiana e impugnando a los que en su tiempo se oponían a las Órdenes religiosas. Y contra esta emancipación de Dios, hoy tan decantada, afirma los derechos de la Verdad primera y de la autoridad que sobre nosotros tiene Dios, Señor supremo. De aquí se verá por qué los modernistas no temen a ningún otro Doctor de la Iglesia tanto como a Tomás de Aquino. Así, pues, del mismo modo que se les dijo a los egipcios cuando estaban grandemente necesitados: "Id a José", para obtener de él abundancia de trigo y poder alimentar sus cuerpos, del mismo modo hoy, a todos los hambrientos de verdad, Nos les decimos: "Id a Tomás" para que os dé él, que tiene tanta abundancia, el pasto de la sana doctrina y el alimento de las almas para la vida sempiterna» [1].

[1] Pío XI, *Studiorum ducem.*

CAPÍTULO IV

Balance de la herencia cristiana

Al término de este breve estudio sobre los fundamentos de la cultura cristiana, ha llegado el momento de reunir las tesis esenciales con el propósito de evaluar los resultados. Para ello, resumiremos en primer lugar los principios que ha desarrollado cada uno de los tres personajes elegidos para ilustrar las tres disciplinas contenidas en el dogma, extraeremos luego los principios comunes, y sacaremos finalmente las conclusiones en materia de verdad y de unidad.

1. Resumen de los autores

Aristóteles personifica la filosofía, esa disciplina natural que sirve de fundamento primero a toda la cultura cristiana. Se hace el defensor apasionado del patrimonio común de la humanidad en lo referente a los conocimientos naturales del mundo. Se las tiene que ver con los que ponen en duda el ser y la naturaleza de las cosas. Eso es, de parte de ellos, una actitud suicida. Si no hay ni ser ni naturaleza, entonces la ley de la vida es la ley de la evolución y de la contradicción, que desemboca inevitablemente en la destrucción de todo, incluida la propia evolución. Aristóteles no escatima críticas a los evolucionistas y sofistas que sólo rumian sus propias ideas. Los trata de ciegos y de intelecticidas. Por egoísmo intelectual se cierran a las cosas, niegan al otro, o sea, al ser, y con él al Ser supremo. El Filósofo restablece, pues, la evidencia de que la inteligencia humana está hecha para conocer la verdad. Su papel es contemplar el mundo, y no darle forma según el capricho de sus categorías mentales. El hombre frente al universo es un *homo sapiens*, no un *homo faber*. Siempre atento a la realidad, lee en las cosas su naturaleza, su existencia y las leyes que gobiernan el universo, como los principios de causalidad y de no contradicción. Sabe que siempre será cierto que un gato es un gato, que un perro es un perro, y que un perro no es un gato. En suma, el sentido común de Aristóteles le enseña que hay verdades eternas fundadas en las naturalezas concretas, que la verdad es una y exclusiva, y que lo que es absolutamente cierto en un momento dado nunca podrá ser considerado como falso.

Con san Agustín entramos de lleno en el terreno sobrenatural. En reacción contra la tesis pesimista de una creación mala hecha por un Dios cruel, sabe que Dios es bueno y quiere la salvación de los hombres. Siendo aún simple catecúmeno, mide la importancia y el papel de la Providencia, que ha tenido que dotar al hombre de una Revelación sobrenatural sobre Dios, pues sin ella el hombre no podría conocer los medios de salvación. Ha tenido también que confiar esa Revelación a una autoridad suprema en la tierra, a una Iglesia docente, pues sin ella ninguna doctrina podría estar exenta de error. Ha tenido igualmente que proteger a esa Iglesia en su papel esencial de guardiana del depósito revelado, sin lo cual habría fallado en el cumplimiento de su deber. Por último, esta misma Providencia no ha podido permitir que una sociedad religiosa como la Iglesia católica sea falsa y haya logrado, en nombre de Dios, conquistar el mundo entero con la única arma de su santidad. San Agustín abre los ojos, mira a su alrededor y ve esos monumentos de la Historia que son el Antiguo y Nuevo Testamento, pero también a la Iglesia católica, llena de vida en aquel cuarto siglo después de las persecuciones romanas. Sabe que no hay efecto sin causa y que,

si los efectos son reales y divinos, las causas deben ser igual de reales y divinas. La historia de la conversión del santo Doctor nos muestra que su fe no cayó de las nubes, sino que está profundamente anclada en un hecho concreto: que Dios ha hablado a los hombres, tanto en el Nuevo Testamento por su Hijo Jesucristo, como en el Antiguo Testamento, y que esto es una verdad histórica, al mismo título que el Evangelio y la Iglesia. Así, el itinerario espiritual de san Agustín demuestra ante todo que la verdad cristiana se funda en una evidencia, la evidencia del hecho histórico de la Revelación de Dios.

Por último, en materia de teología, santo Tomás, valiéndose del apoyo de la filosofía natural y de la Revelación sobrenatural, pudo elaborar su obra de síntesis que explica a una por la otra. Las dos sabidurías, por supuesto, eran dos caminos distintos, pero ¿podían unirse en algún momento para alcanzar la misma verdad, o debían oponerse siempre? Algunos hablaban de dos verdades independientes e incluso contradictorias, de manera que se podría estar obligado a creer por fe divina lo que científicamente fuese falso e imposible. Esta gente profesaba el fideísmo ciego que pretende que la fe no puede basarse en motivos racionales. Dios es absurdo porque es misterioso, y por lo tanto *«Credo quia absurdum»* —creo porque es absurdo—. Santo Tomás le declara una guerra a muerte a ese sofisma de las dos verdades, y le opone su obra teológica fundada en una nueva verdad de sentido común: la armonía entre la creación y la Revelación, entre el orden natural y el orden sobrenatural, porque ambos proceden del mismo Dios. Ambas ciencias, la de la filosofía y la de la Revelación, están hechas para unirse, y han de engendrar al fin una nueva ciencia: la teología. Ahora bien, sólo puede haber una verdadera Revelación; y lo mismo hay que decir de la filosofía realista, puesto que se basa en los datos del sentido común. De ahí se sigue, por lo tanto, que la combinación de ambas, la teología católica, es también una sola. La ciencia teológica, la que une rigurosamente los datos de la fe con las conclusiones teológicas a través de la filosofía realista, ha de ser necesariamente una sola, y esta ciencia, en sus líneas esenciales, es la teología tomista. De este modo el dogma goza de la misma infalibilidad que era atributo de las verdades reveladas y de las verdades del sentido común. Y si hay un progreso dogmático, deberá ser en el sentido del pasado, en perfecta concordancia con los dogmas definidos precedentemente. De esta manera, con el correr de los tiempos, la formulación dogmática puede haber sido más o menos precisa, pero nunca falsa, de modo que permita negar hoy lo que afirmaba ayer.

2. La unión de los principios

Las diversas disciplinas afines al dogma, a pesar de sus diferencias, tienen puntos comunes que hay que subrayar. En la base de la filosofía eterna, de la Revelación cristiana e, indirectamente, de la teología escolástica, hay un profundo realismo, al que acompaña naturalmente una óptica resueltamente optimista.

Por lo que se refiere al realismo, es necesario comprender que la filosofía parte de la realidad y nunca se separa de ella. Este realismo percibe las esencias de las cosas; supone que estas esencias reales son el objeto del pensamiento y pueden fecundar la inteligencia. Lo mismo puede decirse de la Revelación, que se funda en un hecho concreto tan real como la existencia de Napoleón, a saber, el hecho de que Dios habló por medio de sus profetas y de su Hijo Jesucristo, que se encarnó realmente. La teología se funda en el único Dios verdadero, que es a la vez el autor de la naturaleza y de la Revelación. Como puede verse,

las tres disciplinas se fundan en tres evidencias; en última instancia, en tres evidencias de los seres y de los hechos vistos y oídos.

Este realismo es el fundamento de un optimismo radical, pues sostiene que la inteligencia es capaz de comprender y de expresar la realidad y la verdad. En el marco del realismo optimista la Revelación, al igual que la religión, no es un salto al vacío o al absurdo, sino al contrario, un salto a lo evidente y a lo razonable. Porque todo, en la Iglesia católica, es racional o al menos razonable. Los misterios divinos son suprarracionales, pero están fundados en motivos racionales de credibilidad.

Santo Tomás decía que no vemos a Dios, pero vemos a todas luces que debemos creer en Él. Para creer, el fiel ha de juzgar la verdad de su religión, y eso sería una locura si no tuviera ninguna evidencia de ella. Sin esa evidencia su fe en Dios, que es el acto más elevado de la facultad más noble del hombre, sería el acto más antihumano del mundo. Desde una perspectiva realista y católica, toda investigación se lleva a cabo en plena luz, para descubrir los motivos de credibilidad, es decir, las señales irrefutables de la Revelación histórica: los milagros, las profecías cumplidas y la santidad real de los miembros de la Iglesia. Así como una curva en la carretera obliga forzosamente al conductor a formular un juicio, y así como el principio de causa y efecto lleva necesariamente al científico a llegar a una conclusión, del mismo modo los motivos de credibilidad muestran al creyente que debe creer, y provocan su asentimiento. Lo que es verdad para la filosofía y para la fe, también lo es para la teología. De modo que los modernos, aunque se hayan quejado a menudo de la aridez de la teología tomista, jamás han podido impugnar razonablemente sus bases bien fundadas, su fuerza intelectual y su rigor científico.

3. Las propiedades de la verdad

Estas mismas disciplinas coinciden al describir las propiedades de la verdad, en cualquier nivel, natural o sobrenatural, en que se encuentre. Esas propiedades se reducen a tres, que se corroboran mutuamente: la verdad siempre es perfectamente definida y concreta; por consiguiente, es exclusiva; y por lo tanto, es esencialmente inmutable. No se trata aquí de tesis llovidas del cielo, sino de evidencias dignas de Perogrullo, por lo que son inexpugnables.

En primer lugar, la verdad es eminentemente concreta, por la simple razón de que es la conformidad del pensamiento con la cosa singular, perfectamente definida. Sólo son verdaderas las cosas reales, de carne y hueso, mientras que las ideas quiméricas y las imágenes son falsas: les falta el ser, la vida y la acción. El presente es verdadero y, en rigor, lo es también el pasado, mientras que el futuro no lo es. Es verdadero lo simple y lo particular, pero no lo universal, en el sentido de que no existe en la realidad concreta. Existen Pedro y Pablo, pero aún no hemos visto nunca a doña Humanidad paseando a su perro por la calle.

En segundo lugar, si la verdad pertenece al orden de lo concreto, es escandalosamente discriminatoria. Ya antes de abrir los ojos debemos excluir toda una serie de juicios, como el de la cuadratura del círculo, porque lo verdadero, por lo menos, debe ser posible. Pero el hombre se vuelve restrictivo sobre todo cuando comienza a juzgar las cosas, ya que todo juicio es una elección, y la elección es exclusiva. Si digo la verdad al afirmar que la pared es blanca, mentiría afirmando que es negra o gris, o simplemente que no es blanca. Enunciar

una verdad es tomar partido, es adoptar una postura que rechaza implícitamente las posturas contrarias. Así, en filosofía, Aristóteles afirmó el ser y se alejó por lo mismo de la postura opuesta de Heráclito. Y en materia de Revelación divina, los Apóstoles afirmaron que Jesucristo existió y dijo ser Dios, y por eso mismo rechazaron como falso y no histórico el hecho de que Jesucristo no haya existido y no haya dicho ser Dios. Lo mismo vale para el dogma: afirmar la encarnación de Jesucristo es rechazar como falso y no histórico el hecho de que Jesús no sea el Dios encarnado.

La última propiedad de la verdad es su carácter inmutable y absoluto. La verdad recibe ese carácter inmutable de las esencias eternas y de los hechos concretos. En el caso de las esencias, es evidente que, desde que hubo un gato en el mundo, la especie gato (la felinidad) existirá para siempre, aun cuando desaparecieran todos los gatos. Los principios de no contradicción y de causa y efecto son principios mucho más inamovibles que los cimientos de la tierra, porque rigen también el cielo. Lo mismo sucede con los hechos concretos. Decir que Carlomagno fue consagrado Emperador en el año 800 es enunciar una verdad pasada pero eternamente cierta, porque lo que sucedió no puede no haber sucedido. Y puesto que es inmutable, la verdad también es absoluta y rechaza cualquier relativismo, es decir, no admite excepciones ni grados. Así, el principio de causalidad tiene valor universal: nunca habrá humo sin fuego, ni en Marte ni en la Tierra. Es tan absoluta que no admite grados, de modo que, por ejemplo, se es hombre plenamente o no se es. Quien es hombre no es más o menos mono o burro. Por eso, en filosofía, existen verdades eternas y absolutas. Por eso, el hecho concreto e histórico de la Revelación de Dios a los hombres es una verdad eterna y absoluta. Es eterna y absolutamente cierto que Dios habló en tal o cual lugar y se manifestó a tal o cual hombre y le dijo tales o cuales cosas, y que constituyó a Pedro como garante de esa Revelación. Por eso, el dogma es infalible, porque es la rigurosa conclusión de los datos infalibles de la filosofía y de la fe, aunque utilice para ello el lenguaje flexible de la analogía, a fin de poder pasar de lo creado a lo increado, de los seres al Ser. Estas conclusiones son verdades analógicas que dicen de manera verdadera, inmutable y absoluta que Dios es verdadero, bueno, misericordioso y santo, pero también que lo es mucho más de lo que nosotros jamás podremos imaginar.

4. El principio de unidad

Desde una visión realista, la cuestión de la unidad se suma necesariamente a la cuestión de la verdad, la cual se suma a su vez a la cuestión de la realidad, del ser y del hecho histórico. El único cometido del filósofo realista es ajustar su pensamiento a lo que es, cualquiera que sea su estado de ánimo o sus intereses. La paz de espíritu y de corazón se alcanza sólo a este precio. La inteligencia es la facultad de la verdad, y se hace falsa desde que deja de conformar su pensamiento con la realidad. Querer pensar sin pensar la verdad es mentirse a sí mismo. Querer alimentar la propia inteligencia con fantasías es querer vivir a la buena de Dios. Por eso, pretender unir los espíritus en un pensamiento falso a sabiendas, lejos de ser la meta del sabio, es el colmo de la ceguera filosófica.

Estas observaciones valen también para la fe en la Palabra de Dios y la teología. Estas disciplinas están hechas para conocer a Dios y no para desconocerlo o, peor aún, ignorarlo. La ignorancia de Dios es el primer y peor insulto que se le puede hacer, como si Dios y su Revelación fueran un lujo innecesario del que se puede prescindir. Por eso mismo la religión, que une al hombre con Dios, depende primera y principalmente del verdadero conocimiento

del Dios verdadero. Por eso mismo, todo amor que no se guíe por la verdadera fe no sólo será una caridad falseada, sino una falsa caridad. La primera caridad es la caridad de la verdad, y pretender amar a Dios sin querer someterse a su Revelación es injuriar a la verdad de Dios.

Como se ve, desde una perspectiva realista, las disciplinas vinculadas con el dogma y la religión no pueden llegar a un acuerdo fuera de la verdad, fuera del ser de las cosas, fuera de los hechos concretos y del ser de Dios. La verdad cristiana no admite en ningún caso una unión que haga abstracción del verdadero Dios y de la Revelación concreta. No admite una reunión artificial de las distintas Iglesias por un pacto de no agresión que deje de lado los puntos de discordia. Semejante actitud sería un insulto a los no creyentes y a los no católicos, por considerarlos incapaces de desear la verdad y el bien. En realidad, el sincretismo de las religiones sólo puede llevar al más puro y simple escepticismo, y hace que nadie crea ya en nada. Se olvida de que Dios es un Dios celoso, que vomita a los tibios y a los indiferentes. Se olvida del primer mandamiento, que manda odiar a los falsos dioses para amar solamente al único Dios verdadero con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Por eso, el relativismo doctrinal es la peor de todas las ofensas.

SEGUNDA PARTE

El modernismo protestante

En el marco del modernismo, es importante estudiar primero el protestantismo según su fundador y según su rama liberal. Si se denomina *liberal* al protestantismo radical no es simplemente porque, al igual que el llamado catolicismo liberal, excluya a Cristo Rey de las sociedades pluralistas modernas. En realidad va muchísimo más lejos. Se trata nada menos que del calco, o más bien del original, del modernismo llamado «católico». Nuestro estudio del protestantismo será instructivo, pues nos permitirá remontarnos uno o dos peldaños en el árbol genealógico modernista, dado que Lutero se relaciona con él por sus principios.

«Quien siembra vientos cosecha tempestades». El libre examen de Lutero fue la llave que abrió la *caja de Pandora* que había de propagar irremediablemente todos los males en el mundo de los espíritus.

Se podría decir que fue la repetición del pacto diabólico de los comienzos de la humanidad. La Serpiente prometió a nuestros primeros padres que serían como dioses, conocedores del bien y del mal. Por desgracia, sus ojos se abrieron para ver que habían caído, separándose del orden querido por Dios. La desobediencia al orden natural y sobrenatural, y el rechazo de los dones de la razón y de la fe, acarrearon su propia ruina. La inteligencia perdió su equilibrio. Se hizo escéptica, recelosa, inestable, y terminó por unirse a la fantasía más nebulosa, pues, como dijo Chesterton, cuando el hombre deja de creer en la verdad, acaba creyendo en cualquier cosa.

Éste es el espectáculo que nos ofrecen los presentes capítulos dedicados al protestantismo en las tres categorías de la filosofía, la teología y la Revelación bíblica. Una palabra define perfectamente la aparición del modernismo protestante, antes de pasar íntegramente al terreno católico: la palabra *crítica*. El principio del libre examen inventado por Lutero es la fuente de todas las críticas particulares. El libre examen no aporta nada positivo. Es una proclamación de independencia contra toda autoridad exterior al yo soberano: ésa es la esencia y el único punto común de las innumerables sectas protestantes a las que, desde este punto de vista, les encaja perfectamente dicho nombre. Ese libre examen difunde por todas partes sus frutos ponzoñosos. Da origen a la crítica kantiana en filosofía, a la crítica de los Evangelios de Strauss, y a la crítica dogmática de Schleiermacher. Pero, sea cual sea el campo en que se aplique, la *crítica* es siempre un elemento destructor que corroe toda verdad, lo mismo que los ácidos corroen los metales.

CAPÍTULO V

Lutero, padre del modernismo protestante

Al echar un vistazo en un mapa del mundo religioso desde el siglo IV hasta la Reforma, se observa fácilmente la extraordinaria unidad de pensamiento, de fe y de moral, agrupada en torno a la Iglesia católica, difundida por todo el mundo civilizado. Claro está que aquellos siglos no fueron perfectos ni siempre sublimes, pues los hombres son humanos y tienen sus vicios, que son sus inseparables compañeros. Pero al menos el mundo cristiano era uno. Estaba unido por la misma fe en un Dios bueno, que quiere la salvación de sus criaturas; por el mismo código moral, que establecía unánimemente que tal acción es buena y tal otra mala; y por la misma autoridad divinamente establecida, a la cual se obedecía igual que a Dios. Un siglo después de Lutero, el mismo mapa muestra una profunda ruptura en la creencia religiosa, pues lo que era *uno* aparece desde entonces como un jarrón hecho añicos. Había ocurrido una verdadera revolución que tenía diferentes facetas, política, internacional, sin mencionar el aspecto social de las costumbres. Pero el corazón de esta revolución que dividió para siempre a la Europa cristiana fue la teología. El epicentro del ciclón se encontraba en las concepciones irreconciliables sobre Dios y su plan de salvación para con los hombres.

Hablar de la teología de la Reforma equivale a señalar con el dedo a Lutero, su padre. Debemos remitirnos a él para comprender la raíz de la Revolución que produjo la Reforma; debemos estudiarlo de cerca para entender la naturaleza del movimiento modernista, que se desprendió del luteranismo como un fruto maduro. De Lutero se puede decir con toda verdad que la doctrina es igual al hombre. Al remontarnos en el origen de sus ideas, podremos deducir fácilmente las consecuencias de sus principios en los diversos ámbitos del dogma, la filosofía, la exégesis y la teología. Estaremos en condiciones de poder juzgar que esos principios están en flagrante contradicción con el luteranismo tal como se constituyó más tarde.

1. De tal vida, tal doctrina

Si para ilustrar la doctrina y la vida de santo Tomás de Aquino pudimos hacer alusión a los compositores clásicos, en el caso de Lutero le vienen como anillo al dedo los comienzos de la época romántica. El romanticismo es el florilegio de las sinfonías de Beethoven, en las que lo pasional domina a lo racional, y la fuerza suplanta al espíritu. Lutero, como Beethoven, sentía dentro de sí los impulsos pasionales y obraba bajo su influencia.

Martín Lutero (1483-1546) era hijo de humildes campesinos. Su madre, cristiana piadosa, era propensa a ver al demonio en todas partes, mientras que su padre era la encarnación del juez intratable, que nunca le iba a perdonar haber dejado a la familia para hacerse monje. A los veintiún años, después de haber hecho estudios de derecho, y presa de desesperación durante una tormenta, hace voto de entregarse a Dios, y al cabo de quince días ingresa en el monasterio de los agustinos de Erfurt, ciudad universitaria de Sajonia. Su carrera de monje sacerdote es fulgurante. Al año siguiente hace sus votos perpetuos, y se ordena de sacerdote algunos meses más tarde. Sólo a partir de ese momento sigue estudios teológicos cortos pero serios. En 1508 es trasladado a su universidad natal, en la que ejerce

como profesor. En pocos años llegaría a ser subprior de Wittenberg, doctor en teología y portavoz en Roma de las querellas de los conventos agustinos en litigio. Sus estudios en el convento lo ponen en contacto con san Agustín, del que cree poder inferir la inutilidad de la razón y de la voluntad, y con los místicos, de quienes cree poder deducir el desprecio por las obras exteriores. También se familiariza con la escolástica decadente, sobre todo la de Occam, el filósofo que sostenía que las palabras carecen de sentido y que la vida sólo se encuentra en Cristo y en la Sagrada Escritura. Siendo aún joven doctor, en su comentario a la epístola a los Romanos, el hermano Martín enseña desde 1515 su nuevo sistema sobre la justificación, que servirá de base a toda la teología luterana. Había nacido el movimiento de la Reforma.

¿Cómo llegó Lutero a ese punto? Muchos historiadores esquivan este interrogante, proponiendo respuestas partidistas. Unos pretenden que un buen día descubrió en la biblioteca de Erfurt una Biblia recién impresa. Otros ven en el hermano Martín a un monje incapaz de controlar sus pasiones inmorales. Con el fin de atenernos a la verdadera historia, nada mejor que revelar el alma de este fraile y el drama que vivió en aquellos años cruciales.

¿Qué carácter tenía ese fraile agustino? Si dentro del corpulento santo Tomás se escondía un espíritu superior, Lutero es un Hércules de voluntad, de pasión y de fuego, dotado de una inteligencia más bien limitada y sobre todo práctica. Todos los historiadores lo describen como el alemán por excelencia, un Odín cristiano, un verdadero Tor. Está dotado de una naturaleza realista y lírica, valiente pero impulsiva, sentimental e hipersensible. Es un espíritu volcánico a lo vivo, vehemente en todo, aun en su generosidad y en su ternura. De naturaleza ardiente, briosa y apasionada, sufre desmayos súbitos y momentos de profunda tristeza. En él la depresión es tan profunda como exuberante la alegría. ¿Se debe esto tal vez a una educación timorata y mal equilibrada? ¿O se debe más bien a sus crisis de escrúpulos o al pensamiento constante del misterio de la predestinación, que lo acosa? En sus momentos de optimismo natural, la pasión se adelanta fácilmente a las ideas, como sucedía en sus antepasados. Tiene instinto guerrero y se lanza con todos sus bríos en las discusiones, que saborea con pasión. Se lo presenta audaz y vehemente en defender su causa, razón por la cual el joven maestro fue enviado a Roma para litigar la causa del monasterio. Espíritu práctico y expeditivo, prefiere refutar a su adversario antes que escuchar al bando opuesto. Lutero, aunque sólo fuera por su lenguaje llano, con su extraordinario poder de imaginación y su torrente de palabras, es un predicador sobresaliente, lo que le valdrá ser considerado como uno de los más importantes creadores de la lengua alemana moderna. Sus palabras son armas de guerra. Hay energía en su talento, vehemencia en sus palabras, una elocuencia brillante e impetuosa que transporta de admiración y encanta a las masas, una audacia extraordinaria ante los aplausos, acompañada de un aire de autoridad que hace que sus discípulos tiemblen ante él y no se atrevan a contradecirlo en nada, por grande o pequeño que sea. En esto radica su fuerza y su debilidad.

Habiendo entrado en la vida religiosa más por arrebato que por atractivo, como confesará más tarde, el hermano Martín es en sus comienzos un religioso cumplidor y diligente, deseoso desde luego de alcanzar la perfección en su estado sacerdotal, aunque predispuesto a la ansiedad y al escrúpulo. No tarda en observar que todos sus actos piadosos, sus «buenas obras», no producen aparentemente ningún cambio en él, y así llega a

la conclusión de que eso no tiene ninguna importancia a los ojos de Dios; o, para utilizar sus propias palabras:

> «Cuando era monje, tenía la costumbre de creer que mi salvación estaba comprometida tan pronto como sintiera la concupiscencia de la carne, es decir, un movimiento malo contra alguno de mis hermanos, de envidia, de ira, de odio, etc. Siempre me atormentaba la idea de que todas mis buenas obras fueran inútiles» [1].

En esa coyuntura nuestro monje parece haber cometido dos errores sobre los principios de la vida espiritual. En primer lugar, debido a su temperamento sentimental, procura con demasiado ahínco experimentar los consuelos sensibles. Lo esencial es sentirse en estado de gracia (¡como si la gracia pudiera sentirse!). La doctrina que enseña que la gracia es infundida en el alma cuando se borra el pecado, lo lleva casi al punto de perder la esperanza en Dios, porque no había experimentado en sí mismo la pureza absoluta de la gracia. Su segundo error es el de querer alcanzar la virtud y la perfección más por sus propias fuerzas que por la gracia de Dios. Ese voluntarismo individual es aún más peligroso por el hecho de que, siendo escrupuloso, considera sus primeras impresiones sensuales involuntarias como pecados, y pretende alcanzar una santidad que no manifieste el menor indicio de debilidad humana. Durante diez años vive con el alma atormentada por el terror de la condenación eterna. Se le aconseja entonces que ponga toda su confianza en el Redentor del género humano, que no ha muerto en vano.

Para salir de este estado de tortura interior en el que lo habían confinado sus escrúpulos y su voluntarismo orgulloso, se lanza al activismo, a la predicación y a la enseñanza. Se ve tentado entonces de desesperación: «Conténtate con ser lo que eres, ángel caído, criatura deforme; tu cometido es hacer el mal, porque tu mismo ser es malo». Es la réplica del drama que vivió el mismo san Pablo:

> «Veo en mis miembros una ley que lucha contra la ley de mi espíritu, y que me tiene cautivo bajo la ley del pecado, que reside en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? ¡La gracia de Dios por Jesucristo Nuestro Señor!» [1].

¡Jesucristo! Desde hacía mil quinientos años, ésa era la respuesta a la angustiosa pregunta de la salvación. Saulo se convirtió en san Pablo porque se arrojó en los brazos de su Dios. Eso lo distingue de Lutero, quien, en vez de invocar a su Salvador, se resigna a las pasiones bajas: «La concupiscencia es invencible». Empieza entonces a firmar sus cartas como «Luder, hijo de Adán el desterrado».

Hemos visto hasta ahora la historia del monje escrupuloso que se hunde en la desesperación. Pero ése es el momento en que todo comienza para Lutero el reformador, pues, a pesar de su desesperación y de su resignación perversa, logra recobrar la santidad. Para celebrarlo, en lo sucesivo se hará llamar *Lutherius*, Martín el liberado. Desde hacía diez años, Lutero se veía acosado por el problema de la salvación, y en vano buscaba la manera de evitar la furia del justo Juez. En 1516, durante una lectura de la epístola de san Pablo a los Romanos, descubre por fin el argumento decisivo:

> «Porque la justicia de Dios se revela de fe en fe, según está escrito: "El justo vivirá por la fe"» [2].

El hermano Martín explica que, según san Pablo, la justificación de Dios consiste en cubrir con un manto puramente exterior ese montón de pecados que es el hombre. Para ser

[1] Lutero hacia el fin de su vida, en Hughes, *A Popular History of the Reformation*, p. 104.
[1] Rom 7: 23-24.
[2] Rom 1: 16-17.

justo, el hombre pecador sólo necesita la fe. También cree poder deducir de san Pablo que todos los actos del hombre son pecaminosos, que no tiene libertad, y que no es más que un caballo montado por Dios o por el diablo, según cuál de los dos se haya subido encima. Como no es más que un animal depravado, el hombre no puede hacer nada por sí mismo para salvarse. Es inútil dedicarse a las buenas obras, puesto que Cristo ya lo ha hecho todo en nuestro lugar. La salvación sólo se consigue cuando el hombre pone toda su fe, es decir, una confianza ciega, en Cristo. Esa confianza lo lleva a proferir su *«Pecca fortiter sed crede firmius»* —peca con fuerza, pero cree aún con más fuerza—. Este axioma no debe entenderse como la glorificación del laxismo moral. La primera parte, pecar o no pecar, no tiene importancia; lo que cuenta es creer. Creer, según nuestro autor, es tener una confianza tan firme como ciega. La vida cristiana no es más que un continuo ejercicio por sentir que no hemos pecado aun cuando pequemos, y que nuestros pecados son cargados sobre Cristo.

Es evidente que toda la doctrina de Lutero es el resultado de una experiencia personal. Transforma sus necesidades en verdades dogmáticas. Sus sentimientos íntimos se convierten en principios teológicos, y su caso particular en ley universal. Sediento de seguridad moral y de libertad espiritual, se libera de los escrúpulos de conciencia desesperando de toda obra buena y arrojándose, como pecador que es, en los brazos de Cristo. Cuando surge la cuestión de las indulgencias ya hace más de un año que predica esa doctrina en la universidad. Si, de hecho, los abusos de las indulgencias fueron la chispa que debía provocar el estallido, eran tan sólo un pretexto para iniciar la rebelión. Cuando clava las noventa y siete tesis sobre las indulgencias en las puertas de la iglesia de Wittenberg en 1517, Lutero ya tiene lista su propia doctrina sobre los temas fundamentales de la salvación eterna, la justicia de Dios, la fe y las buenas obras.

Su reclamo fundamental, y el del protestantismo, no tiene que ver ni con los abusos de las indulgencias, ni con los escándalos del clero, ni siquiera con sus propios errores teológicos, que llevan directamente a la inmoralidad y a la blasfemia. No. Todo el drama de la rebelión radica en que un monje pretende borrar quince siglos de posesión apacible de la verdad divina, y consigue subyugar con gran éxito a las multitudes proclamándose iluminado directamente por Dios. El fondo del problema es que Lutero se jacta de comprender a san Pablo mejor que nadie hasta ese momento, mejor aún que la portavoz y guardiana de la palabra divina, la propia Iglesia. La gran victoria de Lutero consiste en que, mediante la oferta seductora de un paraíso automático y gratuito, ese orador de genio haya logrado apartar a media cristiandad de lo que había creído sin discusión hasta ese momento, y la haya llevado a aceptar su doctrina del paraíso gratuito simplemente porque él se decía más sabio que los demás. El libre examen es, por lo tanto, el fondo y el eje de la Reforma. Lutero profesaba el libre examen, que sería, más que cualquier otro punto de doctrina, el catalizador más eficaz para destruir lo que la Iglesia tiene de más precioso. El libre examen firmaba, de hecho y de derecho, la muerte de todo el tesoro de la Iglesia.

2. En filosofía: ignorantismo y egologismo

La edad de la escolástica decadente y del Renacimiento pagano, desdeñosa de las ideas y favorecedora de cualquier individualismo, no estaba hecha para promover la sana filosofía. Lutero, al hacer profesión de escepticismo en materia de ciencia, se muestra digno hijo de su época, más aún cuando su inclinación natural privilegiaba la voluntad en detrimento de la razón. Sus discursos son más directos que sutiles. Aristóteles es el sostén impío de los

papistas, y es para la teología lo que las tinieblas son para la luz. Santo Tomás, por su parte, nunca entendió ni un solo capítulo del Evangelio o de Aristóteles. Semejantes exageraciones verbales concuerdan perfectamente con la doctrina luterana de la naturaleza del hombre, totalmente viciada por el pecado original. La razón, lo mismo que la naturaleza, está intrínsecamente manchada, de manera que todas las ciencias especulativas son errores. Lutero no es un doctrinario que razone sus principios, sino un líder carismático que se apodera de la multitud y la dirige por intuición, despreciando por completo las leyes de la lógica. A quien le reproche sus contradicciones e inconsistencias, le responde con la violencia y las invectivas verbales, sin preocuparse de refutarlo racionalmente.

Lutero, por basarlo todo en la creencia en detrimento del sentido común, es fideísta. En efecto, su «fe» no se sostiene en nada razonable. Es una seudofe herética que no podía dejar de convertirse en lo que hoy ha llegado a ser para muchos protestantes, a saber, un salto mortal motivado por un orgullo desesperado, un arrebato de angustia y de confianza hacia lo desconocido, procedente de las profundidades de sí mismo. Dicha fe se basta a sí misma, y la razón sólo puede corromperla. El reformador barre así de un plumazo mil años de fructíferos esfuerzos teológicos:

> «La razón se opone directamente a la fe, y así debía ser; los creyentes deben exterminarla y sepultarla… Es la prostituta del diablo. Sólo sabe blasfemar y deshonrar todo lo que Dios dice o hace. Es imposible reformar a la Iglesia si no se extirpa por completo la teología escolástica y la filosofía, además del derecho canónico… La lógica no tiene ninguna utilidad en teología, pues Cristo no necesita invenciones humanas». «La Sorbona, madre de todos los errores, no puede estar más equivocada que cuando declara que si una cosa es cierta, lo es tanto para la filosofía como para la teología; fue una impiedad de su parte haber condenado a los que sostenían lo contrario» [1].

Si nos atenemos a sus propias palabras, Lutero adopta de buenas a primeras la teoría de la «doble verdad» de Siger, según la cual una verdad de fe puede ser al mismo tiempo un error científico.

A este aspecto antiintelectual de la doctrina luterana se suma un movimiento positivo puramente interior. Cuando el hombre se niega a seguir la luz natural otorgada por Dios y se mueve por la voluntad ciega y las pasiones bajas, se expone a todos los extravíos posibles. Ahora bien, en Lutero reinan el sentimiento y el apetito. Está dominado por las facultades afectivas, sobre todo las irascibles, pero también por una fuerte tendencia a la melancolía. Lutero exalta la libertad, la interioridad de la experiencia individual y el espíritu personal. Para él, su propia voluntad hace las veces de explicación última e irrevocable: *«Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas»* —así lo quiero, así lo ordeno, que la voluntad haga de razón —. Lutero opone lo interior a lo exterior. Hay que rechazar todo lo que viene de afuera, particularmente los sacramentos y la Iglesia, pero también la Revelación divina. Todo eso está en consonancia con la lógica del libre examen. El padre Congar, admirado ante Lutero, no se equivoca al decir de él que había replanteado todo el cristianismo. ¿Por qué? Porque era incapaz de recibir algo que no proviniera de su propia experiencia. Kant desarrollará más tarde el principio de autosuficiencia con su razón pura, emancipada de las realidades exteriores.

---

[1] Maritain, *Trois réformateurs*, «Lutero», cap. 4.

3. La Revelación pasada por el tamiz del libre examen

Si Lutero, mereciendo con razón el título de protestante, se subleva contra toda autoridad que imponga algo desde fuera, invoca la misma independencia de espíritu respecto de la Revelación, ya se trate de la tradición oral del Magisterio eclesiástico, ya de la Biblia escrita. El hermano Martín se rebela primero contra la tradición, oponiéndole la *sola Scriptura* —la Biblia sola— como norma de fe. La *sola Scriptura* es apenas un pretexto para eliminar la autoridad divina de la Iglesia, que había condenado siempre la escapatoria doctrinal que Lutero acababa de elaborar para tranquilizar su conciencia. La infalibilidad de la Iglesia, cuya voz al menos era clara y directa, queda derribada. A partir de entonces hay que poner en su lugar la infalibilidad de un libro, de por sí accesible sólo a una fracción insignificante del pueblo, y cuyo sentido es causa de violentas discusiones entre los eruditos. La Biblia, de la que el mismo Lutero sacará teorías a menudo aventuradas, se convierte así en la única fuente de salvación. Cada hombre reformado es sacerdote y profeta a la vez. Sin embargo, esta actitud es extremadamente peligrosa. Los que siempre habían estado acostumbrados a creer lo que se les enseñaba por vía de autoridad, en lo sucesivo tendrán que asumir la ardua tarea de encontrar por sí mismos en las Escrituras lo que deben creer, y eso bajo amenaza de horribles penalidades si llegan a equivocarse.

¿Nuestro heresiarca tiene al menos la intención de conservar respetuosamente la Sagrada Escritura? No, ese postulado exagerado de la *sola Scriptura* no es más que un camuflaje para ocultar el principio del libre examen, que el heresiarca extiende con generosidad a la misma Biblia. ¿Acaso no afirma que puede juzgar *«ex gustu et sapore»* —por el gusto y el sabor— si un libro está realmente inspirado? No duda en modificar el texto sagrado. El texto de la Anunciación: «Llena de gracia», se transforma en: «Muy favorecida» [1]. Declara apócrifos los siete libros deuterocanónicos aceptados en la Iglesia universal. Hace alarde del mismo desprecio por los cinco libros de Moisés. No se salva ni el Nuevo Testamento. Acusa a la epístola de Santiago de ser una epístola de paja; en la epístola a los Hebreos,

> «no hay que sorprenderse de encontrar palos, heno y paja»;

y por lo que al Apocalipsis se refiere,

> «en mi opinión, no tiene el menor rastro de carácter apostólico o profético… Cada quien puede formarse su propio juicio sobre ese libro; por mi parte, siento aversión hacia él, y eso me basta para rechazarlo» [2].

Bajo la apariencia del Lutero *bibliólatra* y de la *sola Scriptura* se esconde en realidad un *biblioclasta* radical.

¡Y que, después de todo eso, Lutero venga a quejarse de las libertades exegéticas que se permiten Karlstadt y otros colegas suyos! Llegará al extremo de grabar en su mesa del comedor las palabras de la consagración: «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre», y de exigir en tono conminatorio que se entiendan esas palabras en su acepción literal. En realidad, no comprende que él mismo ha dado el ejemplo de la más desenfrenada libertad en materia escrituraria. Le ha quitado a la Escritura su único apoyo, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Es como si, antes de escribir las sagradas palabras en su mesa, él mismo le hubiera serruchado las patas. Si la Biblia sólo tiene autoridad por sí misma, si sólo es cierto lo que yo juzgo como tal en mi fuero interno, ¿cómo pueden imponerse a mi creencia unos textos

[1] Lc 1: 28.
[2] *Sammtliche Werke* (Obras reunidas) 63, 169-170, en O'Hare, pp. 202-203.

bíblicos escritos sobre pieles muertas? En realidad, para Lutero, la Revelación es un asunto personal: *mi* Revelación es *la* Revelación. Después de su ruptura con Roma y con la Iglesia, a pesar de sus agonías interiores que irán en aumento hasta el día de su muerte, su egocentrismo llega al paroxismo. Todo gira alrededor de Lutero. Toda ley exterior es un insulto intolerable a su libertad cristiana.

> «No admito que nadie juzgue mi doctrina, ni siquiera los ángeles. El que no reciba mi doctrina no podrá salvarse» [1].

Lutero, en actitud de rebeldía, pretende sustituir a Cristo, ni más ni menos.

4. Una teología invertida, centrada en el hombre

Toda la doctrina luterana procede de la vida íntima del escrupuloso hermano Martín, desesperado de no poder vencer jamás la concupiscencia antes de acabar en un egocentrismo exacerbado. Hace de este drama personal su doctrina universal *urbi et orbi*. Pero esa doctrina es falsa, impía y blasfema. Veamos cómo reprueba la teología católica sobre el pecado original:

> «Así, pues, los doctores escolásticos [católicos] sólo enseñan error y ceguera en lo que se refiere a este artículo; a saber, que después de la caída de Adán… el hombre es libre de hacer el bien y evitar el mal, y también de evitar el bien y hacer el mal. Asimismo, que el hombre, por sus fuerzas naturales, puede observar y cumplir los mandamientos de Dios. Igualmente, que el hombre, por sus fuerzas naturales, puede amar a Dios sobre todas las cosas y a su prójimo como a sí mismo. Y también que, si hace lo que de él depende, Dios le otorga ciertamente su gracia» [2].

Su doctrina al respecto es la siguiente:

> «Incluso después de la regeneración, todos están por debajo de lo mandado, y no pueden dejar de ser incapaces de cumplirlo, pues heredan una naturaleza corrompida que fatalmente predispone al pecado. Todo procede de la gracia, nada de las obras, y el don de la gracia es sólo el acto de Dios. Todo lo que el hombre es o hace ya ha sido determinado por Dios desde toda la eternidad; algunos nacen para salvarse, otros para condenarse, sin que cuente para nada su propia elección, que en realidad nunca es libre» [3].

Esta doctrina de la justificación exterior, que cubre con un velo púdico la miseria humana, engendra sepulcros blanqueados. Es profundamente inmoral e impura, puesto que anula los poderes naturales del hombre, en especial su libertad; le impide realizar cualquier obra buena; y lo hace incapaz de merecer el cielo con la ayuda de Dios. Acorta el brazo de Dios, que se ve impotente para santificar al hombre desde su interior. Según esta doctrina, Dios es una abstracción lejana, que salva por una ficción jurídica y no por una verdadera conversión del corazón efectuada desde dentro. Hay más. Esta doctrina hace injusto a Dios, al imputarle el doble crimen de mandar lo imposible y de predestinar tanto al infierno como al cielo a almas desprovistas de libertad. Semejante doctrina exige el sacrificio de la conciencia humana, al imponer que se adore como sumamente justa la arbitrariedad divina. Ese Dios, que Lutero fabricó de cabo a rabo, está hecho a imagen y semejanza del hombre luterano, caído, injusto y privado de razón.

Decíamos que el egocentrismo luterano es doctrinal. Pero lo peor es que se hace teológico. Llegamos así a lo más profundo del misterio de la «teología» luterana. En la doctrina católica, todo gira alrededor de Dios, que es la fuente, el centro y el fin del hombre.

---

[1] Escrito en junio de 1522, en Maritain, *Trois réformateurs*, «Lutero», cap. 3.
[2] *Articles Smalcaldiques,* 1537.
[3] Lutero, *Le serf arbitre.*

Por el mero hecho de estar ordenada a Dios, la teología católica es una ciencia sobre todo especulativa. Como Dios es su centro, el alma católica se siente plenamente satisfecha cuando conoce los misterios de Dios y su amor misericordioso hacia los hombres. Como sabe quién es su Dios y qué poderosamente actúa en ella, no se siente torturada por el temor servil de la condenación. Sabe que cuenta con todo lo necesario para asegurar su salvación: la fe, la esperanza y la caridad.

El luterano, en cambio, no puede reconocer en Dios a su Creador benéfico y misericordioso. El Dios protestante es el mismo que creó al hombre perverso, incapaz de santificarlo y dispuesto a castigarlo. El protestante sólo piensa en una cosa: evitar la ira divina del Todopoderoso, a pesar de la concupiscencia indomable que envenena su naturaleza. Al haberse convertido en el centro de la religión, el alma humana busca la salvación en la justicia con que se cubre a sí misma. Lutero, que elimina la caridad y preserva hasta cierto punto el temor servil, hace girar la ciencia de las cosas divinas alrededor de la corrupción humana. Por esta razón, sin la absoluta certeza de su estado de gracia, el alma protestante no puede existir sin hundirse en la desesperación.

¿En qué se convierte Dios en esa antropoteología? Queda reducido a una entidad abstracta y lejana, impotente e injusta. Se habría podido pensar que, según Lutero, Dios estaría tanto más implicado en la salvación humana cuanto más impotente es el hombre. Pero es al revés. En realidad, a pesar de las apariencias, el luterano no debe esperar nada de Dios, porque según él, somos nosotros mismos los que hacemos uso de

> «la habilidad para saltar de nuestro pecado a la justicia de Cristo, y por lo tanto, para estar tan seguros de poseer la piedad de Cristo como lo estamos de tener nuestro cuerpo» [1].

Lutero, con su absurda gracia exterior recibida de Dios, se muestra en realidad como el fundador del naturalismo más desenfrenado. Encierra al hombre en sí mismo y lo deduce todo a partir del hombre en todos los ámbitos, incluso en teología.

5. Lutero en las antípodas del luteranismo

Al estudiar a Lutero y su relación con los principios modernistas, no tenemos la intención de detenernos en el luteranismo. ¿Por qué? Porque los principios de Lutero son modernistas, pero los del luteranismo no. En verdad, la Iglesia Reformada que fundó Lutero, con su jerarquía, su culto y sus dogmas, se encuentra en las antípodas de los principios protestantes. Hay solución de continuidad, hay ilogismo completo y contradicción absoluta en el corazón mismo del protestantismo. El erudito protestante Harnack ha subrayado a la perfección esta trágica esquizofrenia del sistema:

> «El protestantismo padece una antinomia interna que se deriva de su mismo principio. Si no tienes confesión de fe, ¿qué eres? ¿Qué sociedad formas? ¿Por qué existes? Y si promulgas una profesión de fe, si quieres imponérmela sin darme explicaciones y a pesar de la resistencia de mi conciencia, ¿cómo puedes seguir siendo protestante? ¿Qué haces tú que no haga el católico, y contra qué dices tú que Lutero y Calvino tuvieron razón de rebelarse?».

Del mismo modo, Hauser, refiriéndose a Calvino, afirma que

> «no vio, o no quiso ver, la espantosa antinomia que se encuentra en el fondo mismo de su obra: rehacer una autoridad, un dogma y una Iglesia partiendo del libre examen» [2].

---

[1] Lutero, *Tischreden*, 1531, en Maritain, *Trois réformateurs*, «Lutero», cap. 3.
[2] Citado por A. Sabatier, *Journal de Genève*, 5 de mayo de 1896, Cf. Mourret, *Histoire de l'Église*, V, p. 350.

El libre examen no es un principio viable, y la Historia no tardó en poner un poco de sentido común en las ideas del hermano Martín el liberado. Lutero se vio forzado a suavizarlo y aplicarlo de modo selectivo, a pesar de la flagrante contradicción. No es que a medio camino haya renunciado a su principio del libre examen, sino que, oportunista y pragmático como es, el gran libertario se transforma rápidamente en un sectario furibundo desde que se atenta contra su propia libertad, es decir, contra su autoridad. Pero el principio de libertad para todo y para todos, el libre examen, no podía producir lógicamente más que caos, anarquía y rebelión universal, respecto de todos y de Lutero en particular. En 1525 Lutero proclama bien alto que las autoridades no pueden impedirle a nadie enseñar y profesar sus creencias. Cinco años más tarde, consumado ya el cisma de los anabaptistas, ordena que las autoridades entreguen esos bribones a los verdugos. Es que, mientras tanto, el heresiarca había vendido a los príncipes su doctrina de la libertad de la religión a cambio de su protección. Así, pues, se había separado de los campesinos radicales, a los que colmaba de injurias y entregaba a la justicia de los príncipes alemanes. Era una elección astuta, porque de ese modo ponía su religión a salvo bajo la tutela de los príncipes todopoderosos. Le había quitado al Papa su autoridad espiritual para ofrecérsela a los príncipes, que serían déspotas y papas a la vez. Estos tiranos, promovidos a papas por la voluntad de Lutero, no tardaron en presentar exigencias que superaban todo límite, y al poco tiempo Lutero se veía forzado a abandonarles el resto de dogma y de vida moral en que él mismo aún no había claudicado, como el rechazo del divorcio y de la poligamia, entre otros.

Éste era el resultado inevitable del libre examen. Se abandonaba la fe de la Iglesia y se recibían, en cambio, los dogmas imperiosos de Lutero, de Calvino, de Isabel y de Gustavo Adolfo. Y eran imperiosos, en Ginebra tal vez más que en otra parte, a tal punto que quien hacía un uso demasiado amplio del derecho del libre examen se jugaba la vida. Calvino, que no toleraba ni la contradicción ni la competencia, mandaba a la hoguera a todo el que se atreviese a dogmatizar a su lado, y en sus libros acribillaba con injurias atroces a quienes no podía alcanzar de otro modo. Así, ya no se estaba con el Papa, pero se seguía a los Cuáqueros, a los hermanos Moravos, a Knox y a miles de otros que no hacían más que demostrar su impotencia para encontrar la verdad. Erasmo se quejaba de ello, no sin malicia:

> «¡Qué buen defensor de la libertad evangélica es Lutero! Gracias a él, el yugo que soportamos va a hacerse el doble de pesado. Simples opiniones van a convertirse en dogmas» [1].

*
*   *

Muchos protestantes sinceros se hicieron eco de estas severas críticas de los frutos de la Reforma. A principios del siglo XX, algunos eminentes protestantes de la Alta Iglesia alemana deploraban los frutos amargos de la Reforma y estimaban que, en lugar de celebrar el cuarto centenario de las tesis de Lutero, deberían más bien

> «hacer penitencia vestidos de saco y ceniza; que el movimiento de la reforma que ocurrió en 1517 logró algunos buenos resultados, pero contribuyó mucho más a empeorar la situación; y que ese movimiento expulsó a un demonio, pero introdujo a otros siete aún más crueles que el anterior» [2]. «Lutero se adelantó en su siglo como un demonio, aplastando bajo sus pies lo que mil años habían venerado» [3]. «¡Cuánto ha disminuido

[1] En Ploncard d'Assac, *La Iglesia ocupada*, p. 10.
[2] DAFC, «Réforme», col. 686.
[3] Profesor Seeberg de Berlín, en O'Hare, *Facts about Luther*, p. 4.

nuestra estima por el Reformador después de los estudios que nuestros propios investigadores han hecho sobre Lutero! ¡Cuánto se han encogido sus méritos! ¡Habíamos creído que le debíamos el espíritu de tolerancia y la libertad de conciencia, y no es así en absoluto! ¡Habíamos reconocido en su traducción de la Biblia una obra maestra que ostentaba el sello de la originalidad, y podemos estar contentos de que no se la considere como un simple "plagio"! Al juzgar el conjunto de los "resultados" de su trabajo, no podemos dejar de preguntarnos: Entonces, ¿qué queda de Lutero?» [4].

Lo que queda de Lutero, responden los católicos, es la ruina de los fundamentos de la religión cristiana y de toda religión, bajo el efecto del principio del libre examen, que es el eco del *«Non serviam»* de Lucifer. La Reforma, en lugar de reformar realmente al hombre, lo deformó y lo pervirtió literalmente. ¿Cómo? Bastaba con separar al hombre del elemento divino, esto es, reducirlo a sus propias fuerzas. Había que aislar al hombre y separarlo de Dios hasta en el seno mismo de la religión. Lutero logró realizar ese espantoso prodigio. Inventó la religión del libre examen, en la que toda la fe del creyente procede de lo más recóndito de su persona. Creó a un cristiano que en presencia de la Iglesia, intérprete de la verdad divina, proclama la soberanía de su propia razón. Así, pues, en la persona de Lutero asistimos a la aparición del Yo al nivel del espíritu y de la vida religiosa. Ésa es toda la esencia del modernismo, desde Kant hasta nuestros días.

---

[4] Braun, en *Evangelische Kirchenzeitung*, marzo de 1930, p. 195, citado por O'Hare, *Facts about Luther*, pp. 4-5.

CAPÍTULO VI

La filosofía del «puede ser» de Kant

Hemos tenido el cuidado de subrayar cómo el luteranismo entra en contradicción con los principios de Lutero. Lutero, en principio, hace tabla rasa de todo el pasado racional, histórico y dogmático. Pretende dejar que la libertad individual se exprese abiertamente, con todo su séquito de desorden y anarquía. Pero como esta doctrina no es viable, pone muros y barrotes a su sistema y funda la Iglesia luterana, que es diametralmente lo contrario de aquella libertad de pensamiento y de fe. El luteranismo, y con él todas las sectas que de él salieron, es un sistema incoherente que oscila entre dos polos contradictorios: el libre examen y la autoridad religiosa, la salvación por sí mismo y la necesidad de una Iglesia. Durante dos siglos el protestantismo dogmático se afanó por ocultar púdicamente esta deficiencia congénita, poniendo de relieve sobre todo el aspecto moral o el aspecto político y antipapista; pero esas pantallas no hacían más que retrasar la aparición de una crisis que, tarde o temprano, tendría que estallar con gran violencia.

Los verdaderos sucesores de Lutero sacarán todas las conclusiones lógicas del libre examen. Por medio de su nueva filosofía, de su nueva religión y de su nueva Revelación, lo basarán todo en el hombre y sólo en el hombre, sin fe ni ley, sin razón ni Revelación exterior, sin Dios ni nada. Esta será respectivamente la obra de Kant, Strauss y Schleiermacher, a quienes estudiaremos en estos capítulos. Indiscutiblemente, el primero de ellos y el verdadero fundador de escuela es Kant, a quien debemos asociar a Hegel.

La filosofía eterna, según Aristóteles, enseña que las cosas existen y que podemos conocer su naturaleza. Por lo mismo, presupone tres cosas: que la inteligencia humana puede conocer la verdad; que puede conocer la realidad externa; y que conoce el elemento estable del ser, su naturaleza y su esencia. Ya con Descartes hay un cambio de perspectiva: el *cogito* cartesiano —«pienso luego existo»— parte del sujeto para terminar en lo real. El germen cartesiano, junto con el idealismo de Kant, iban a producir frutos amargos. Kant se vanagloria de haber llevado a cabo la «revolución copernicana» en filosofía. Durante mucho tiempo se creyó que el Sol giraba alrededor de la Tierra, y Copérnico demostró lo contrario, que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol. Del mismo modo, siempre se había aceptado que el espíritu se amoldaba a las cosas con el fin de conocerlas, pero Kant, al revés, pretende demostrar que es el objeto el que se amolda al pensamiento, y que este pensamiento es de hecho el centro de gravedad del conocimiento. Kant sostiene que el hombre no puede conocer la verdad de las cosas y que la inteligencia está replegada sobre sí misma sin ninguna referencia externa. Por eso profesa abiertamente el agnosticismo *ignorantista* y el inmanentismo *egologista*, confinado a conocer su solo *yo*. Hegel ataca sobre todo el tercer punto, la estabilidad del ser, mediante su dialéctica de la evolución *revolucionista*. Aunque a primera vista pareciera que Hegel encarna mejor el espíritu modernista, entendido como la evolución de la Revelación a partir de la conciencia, en realidad es Kant quien le da su expresión más profunda.

1. Kant y su época

El siglo XVIII fue la época de la *Aufklärung* —el Iluminismo—. Kant describe perfectamente la *Aufklärung* como el esfuerzo del hombre por liberarse de su inmadurez culpable, es decir, de su incapacidad para razonar sin la ayuda de otro [1]. Para eso hay que dejar de lado a Dios y a la religión y reemplazarlos por la religión del hombre. El masón Lessing, en su obra *La Educación del género humano*, proponía la religión de la razón pura, emancipada de Dios:

> «¿Por qué no habríamos de concebir sencillamente, en todas las religiones positivas, ese orden en que la inteligencia humana se desarrolla y sigue desarrollándose sola y por sí misma, en vez de criticarlas o burlarnos de ésta o de aquélla?» [2].

Esa declaración debía inspirar todo el desarrollo o, mejor dicho, la revolución teológica del siglo XIX. Su principal agente y propulsor no fue propiamente un teólogo, sino un filósofo de la *Aufklärung*, Emmanuel Kant.

Kant nació en Königsberg en 1724. Era el cuarto hijo de padres honrados, a los que siempre admiró, sobre todo a su madre:

> «Mi madre era de temperamento dulce, afectuosa y piadosa, una mujer recta y una madre tierna, que educó a sus hijos en el temor de Dios por medio de una doctrina piadosa y un ejemplo virtuoso» [3].

La educación que recibió de su madre, que estaba afiliada a una secta protestante pietista, contribuyó mucho para hacerle aceptar sin contestación el valor de la moral y de la religión. Al mismo tiempo, en la universidad, se inició en las ciencias modernas, especialmente en el sistema astronómico de Newton, que lo impresionó hasta el punto de proporcionarle un segundo hecho, tan evidente e indiscutible a sus ojos como el de la moral: la existencia de una ciencia positiva necesaria y universal. A excepción de una corta ausencia, pasó toda su vida en su ciudad natal como profesor de lógica y metafísica en la universidad. Según el poeta Heine, resulta muy difícil escribir la historia de la vida de Emmanuel Kant, porque no tuvo ni vida ni historia. Llevó una vida de soltero metódicamente ordenada y abstraída, en una tranquila avenida de Königsberg, antigua ciudad del noreste de Alemania [4]. Su vida es la caricatura misma de la vida de un profesor. Todo tenía su tiempo reglamentado: levantarse, desayunar, dictar clases, comer, dar un paseo; a tal punto que, cuando Emmanuel Kant salía de su casa, con su abrigo gris y su bastón español en mano, para caminar a lo largo de la avenida, rebautizada luego como *El paseo del filósofo*, los vecinos sabían que eran exactamente las cuatro y media de la tarde. Kant logró así, pese a su frágil salud, llevar a cabo una larga carrera de trabajo intelectual, fruto de sus reflexiones un tanto lentas pero profundas y constantes. No empezó a rumiar el sistema que habría de revolucionar toda la filosofía hasta el año 1770. A pesar de gozar de una naturaleza más sociable de lo que la pinta Heine, puesto que su compañía era muy solicitada en los alegres salones de la ciudad, es cierto que la moral del deber de este solterón influyó enormemente en el espíritu calvinista y puritano.

En cuanto a su obra filosófica, podemos decir que gira alrededor de las dos estrellas de su juventud: la evidencia de la ciencia física newtoniana y la certeza de la ley moral en el fondo del corazón, inspirada en Rousseau. Toda su ambición intelectual, todo su sistema

---

[1] Kant, *Was ist Aufklärung?,* en Fabro, *La aventura progresista,* p. 197.
[2] Lessing, prefacio a *L'éducation de la race humaine* (1778), en Stewart, *Modernism*, p. 195.
[3] En Nelly, *Makers of the Modern Mind,* p. 197.
[4] *Ibíd.*, p. 197.

filosófico, está construido para defender esos dos puntos cardinales contra viento y marea, a tal extremo que quiso que se escribiera sobre su tumba: «El cielo estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí». El epitafio podría servir de epígrafe a sus obras, pues las resume perfectamente. En efecto, el sistema filosófico de Kant se las ingenia para reconciliar estas dos verdades intangibles, la física newtoniana y la moral rousseauniana, y al mismo tiempo para confinarlas en dos campos distintos, con el fin de evitar cualquier conflicto entre ellas.

En consonancia con el empirista inglés Hume, Kant reconoce que las cosas existen realmente, pero también que no es posible conocerlas tal como son. La única ciencia realmente cierta es la física experimental de Newton, que no capta la realidad en sí misma, sino sólo los fenómenos, es decir, las cosas tal como aparecen a través de las gafas de la inteligencia humana. Algo hay tras esos lentes informantes y deformantes, pero no se puede saber si transmiten realmente lo que se encuentra detrás del cristal. Las sustancias, el yo y Dios, la realidad más allá del sujeto que conoce, todo eso pertenece al orden de la *terra incognita*, tierra desconocida y *no man's land*. Por esta razón la metafísica, que trata de las «cosas en sí», es incierta y a menudo falsa. De eso trata su primer libro: *La crítica de la razón pura*. Pero en el segundo, *La crítica de la razón práctica*, defiende la moralidad pietista y devuelve a la metafísica el valor de conocimiento que acaba de quitarle en la física. Se justifica de ello: «He destruido la razón para dar paso a la fe» [1]. La metafísica, inválida en el campo científico, puede llegar a ser válida cuando se la utiliza en provecho de la vida moral, reducida como está a una fe ciega. Las «cosas en sí» del mundo real son falsas desde el punto de vista científico, pero verdaderas desde el punto de vista moral, puesto que son útiles para vivir. Lo que en realidad es dudoso se convierte en certeza práctica mediante la varita mágica de la moral del deber. El más allá, Dios, el mundo y el «yo» con su libertad, no son objetos de conocimiento físico y científico, pero deben existir, puesto que son moralmente necesarios. Pertenecen al orden del «puede ser», pero no obstante hay que vivir «como si» fueran. El hombre niega todo conocimiento razonable del mundo de las cosas, pero debe obrar como si supiera mucho al respecto. Nunca se sabe de seguro qué hay detrás de las gafas, pero debemos vivir como si estuviéramos seguros de esas cosas. A través de semejante dualismo, que separa herméticamente el orden práctico del orden especulativo, Kant logra preservar las dos estrellas fijas de su vida. Nos falta ver más en detalle de qué modo un sistema como éste es fundamentalmente ignorantista y egologista.

2. ¿El ser es? ¡Puede ser!

Heine se quejaba de que Kant fuera un comerciante mezquino que la naturaleza había hecho para pesar té y azúcar. Por desgracia Kant, rebasando sus límites naturales, se hizo pensador, y su pensamiento llegó a destruir todo un mundo. Y eso que durante los primeros años de la vocación de escritor de Kant, en Prusia se perseguía abiertamente a los herejes. El profesorcito de lógica de Königsberg ya había publicado algunas obras de estilo confuso, que sólo podían interesar a algunos intelectuales originales, cuando sacó a la luz su *Crítica de la razón pura* en 1781. Su estilo complejo y engorroso lo salvó de la censura del Ministerio de Educación prusiano. El inquisidor que en Berlín hubiese querido condenar su obra, se habría visto en un aprieto para extraer de ese libro una sola herejía contra la fe luterana; había tenido muy poco éxito, poca gente lo leería y desde luego nadie lo comprendería. Ese libro, aunque desconocido en sus orígenes, ha ido abriéndose paso poco a

[1] *Ibídem*, p. 212.

poco a partir de ese momento. Se ha convertido en el manifiesto del idealismo, porque niega a la inteligencia el poder de conocer la realidad. Es el agnosticismo subjetivo, la filosofía de lo incomprensible. Kant ha sufrido la influencia de sus contemporáneos, y su sistema pretende conciliar el escepticismo del inglés Hume con la ciencia física de Newton. Para ilustrar cómo comprende Kant el misterio del conocimiento, imaginemos un diálogo entre los dos filósofos durante una partida de petanca:

— Querido Hume, mi primera bola quedó a dos dedos del boliche. ¡Te toca a ti desplazarla!

— Ahí va, querido Kant. ¡Mira! Tengo la impresión de apartar tu bola con la mía, pero es sólo una ilusión. Desde mi más tierna infancia aprendí a asociar el antes y el después como la causa y el efecto, de manera que el primer movimiento de la bola sería causa del segundo. En realidad no pasa nada de eso. Hay dos manchas de color de acero, dos movimientos, uno antes y otro después, eso es todo. Es lo mismo que decía nuestro amigo Descartes, que reducía los cuerpos a su simple extensión. Por lo demás, las sustancias a las que llamamos bolas y el primer movimiento entendido como causa del segundo, todo eso es fruto de nuestra imaginación y de los prejuicios de nuestra infancia.

— Lo que dices, querido Hume, es muy profundo y me saca de mi ilusión realista. ¿Tenemos la certeza de captar alguna vez las cosas y sus causas? No, eso es imposible. ¡Y, sin embargo, mira! Cuando lanzo mi segunda bola, no hay duda de que soy consciente de la ley de gravedad que descubrió Newton. El problema, entonces, es saber de dónde viene esa ley evidente, universal y necesaria. Te concedo que no vale la pena decir que procede de la experiencia recibida del exterior. Por lo tanto, ha de proceder del interior, del sujeto. Tal como lo entiendo, el conocimiento es obra de mi espíritu que produce sus propias ideas a partir de los hechos brutos, del mismo modo que el escultor produce la estatua al trabajar la piedra.

El punto de partida de la crítica de Kant está en que él le quita a las cosas su naturaleza y esencia. Para él, ni el pino ni el roble comparten la naturaleza común de árbol. Para él, la naturaleza humana no es común a Pedro y a Pablo, de modo que una inteligencia pueda comprenderlos bajo el concepto de «hombre». Para él, las cosas son un plasma informe e incognoscible, y la inteligencia no tiene nada que aprender de la realidad. ¿El ser es? Puede ser, pero las cosas en bruto son impermeables a la inteligencia, y en caso de que haya inteligencia, sólo puede sacarlo del interior de sí misma. Así el pensamiento, al pensar que capta y contempla un objeto extraño, se capta y contempla a sí mismo. Esa es la esencia del idealismo: el pensamiento no llega hasta la cosa en sí misma, sino sólo hasta la idea. Desde un punto de vista idealista, el espíritu humano, al despreciar desde un comienzo los hechos de la experiencia, debe fabricar en el fondo lo que conoce; y al final del trayecto sólo logra conocer sus propias ideas, y no las cosas exteriores. Desde una perspectiva idealista, sobre todo según los discípulos radicales de Kant, el espíritu humano lo establece todo, y todo se reduce al conocimiento que el sujeto tiene de ello, exactamente al revés del realismo.

¡Qué ilusión colosal es ese conocimiento idealista! Puede conocer su pensamiento —el *fenómeno*— pero no la realidad —la *cosa en sí*—. Es un divorcio completo entre la inteligencia y la realidad. Kant proclama de esta forma la autonomía total de la inteligencia humana frente a la realidad exterior. Las consecuencias son trágicas. Kant, por ejemplo, no ve ninguna contradicción en decir que una cosa está sujeta a las leyes si se considera su apariencia (su fenómeno), y que esa misma cosa es independiente de las leyes si se considera en sí misma (su cosa en sí), porque la persona debe mirarse de dos maneras [1]. El kantismo, al aceptar la existencia de un pensamiento de nada, de una representación sin cosa representada, llega a la conclusión de que la contradicción es posible. Y aún va más lejos, pues destruye la eterna noción de verdad. La verdad kantiana se define como la

[1] Kant, *Principes fondamentaux de la métaphysique morale,* en Cooper, *World of Philosophies,* p. 305.

conformidad del pensamiento consigo mismo: es verdad todo lo que es coherente. En estas condiciones, huelga decir que un kantiano nunca se equivoca; es infalible en todo lugar y en todo momento, porque las ideas que produce su cerebro son la verdad. Sus sueños más rocambolescos se hacen *ipso facto* verdaderos por el solo hecho de ser pensados. Y, sin embargo, ese pensamiento que no sabe salir de sí mismo es la definición de verdad que profesan todos los modernistas, a remolque de su maestro. En materia de iluminismo, esta filosofía moderna firma un pacto con las tinieblas y hace abierta profesión de ignorantismo. En materia de sabiduría, cae en un oscurantismo declarado.

3. El egologismo fideísta

Se dice en tono de broma que la *Crítica de la razón pura*, que hizo tabla rasa de todo y de la religión, llenó de desesperación al criado de Kant; y que por esta razón, diez años después, el maestro decidió escribir la *Crítica de la razón práctica* para dejarle un lugarcito a la moral. El segundo volumen sigue la misma línea que el precedente: la mejor manera de destruir algo es reemplazarlo. Kant había llegado a la conclusión de que la razón pura no puede conocer nada. En lo sucesivo, debía probar que la razón práctica, que se ocupa de las cuestiones morales, puede conocer las verdades metafísicas sobre el hombre y sobre Dios por la única salida que aún queda abierta: el *yo pensante*. Esa segunda obra fue objeto de una investigación más profunda por parte de los inquisidores berlineses. Y es que el autor trataba en ella de cuestiones religiosas como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, cuestiones que ya había expuesto en su primer volumen, pero que habían pasado desapercibidas en ese denso conjunto. Pero también en su segunda obra, Kant, que probaba la existencia de todas estas cosas por un camino original y oscuro, logró escabullirse por entre las redes de la censura. Los berlineses, aunque deploraban que el profesorcito no pusiera un pie en la iglesia, estaban satisfechos con sus conclusiones correctas, a pesar de su razonamiento errado.

Para Kant, en efecto, las tres grandes ideas metafísicas —Dios, el alma, el mundo— no son más que prejuicios en el orden de la razón especulativa. Dios está en el orden del «puede ser», es una «cosa en sí» desconocida. Sin embargo, Kant había heredado de su madre pietista la convicción indudable de que la vida moral es una necesidad, un deber en el que se funda la vida honesta. Y el deber *—el imperativo categórico—* reclama ciertas condiciones, como la existencia de Dios, del alma humana y de la libertad. Por lo mismo, la idea de Dios es una consecuencia del orden moral y no su fundamento, porque, según Kant, la moralidad es más importante que Dios. Dios existe porque es útil. Esta manera kantiana de ver las cosas, ¿no es tomar los deseos por realidades?

Esta escapatoria de la exigencia moral, que pretende probar lo que la razón ha negado hábilmente, es en realidad un eco de las teorías de Lutero y de Siger. De Lutero, porque es la expresión más perfecta de su fe-confianza ciega. El deber moral kantiano no capta nunca la verdad ni es del orden de la razón. Es un acto de fe ciega en nuestros instintos morales y en la existencia de Dios, del alma inmortal y del mundo. En segundo lugar, es un fideísmo al estilo de Siger. Tanto para Kant como para Siger, hay dos verdades completamente separadas que pueden contradecirse tranquilamente: la verdad como conocimiento científico de los fenómenos y la verdad como creencia ciega en las cosas. Es una partida desigual entre las dos. La verdad científica no tarda en aplastar sin piedad a la verdad fideísta, confinada al campo de los dogmas pietistas y sentimentales de su religión materna. De ahí proviene la

tesis corriente entre los modernistas, de que lo que es falso especulativamente puede ser cierto en la práctica [1].

Para aplicar sus principios utilitaristas a la religión, Kant publicó un tercer libro, aun más audaz que los anteriores, *La religión en los límites de la razón pura*, que contenía un minucioso análisis de las doctrinas luteranas más sensibles, cuyo fundamento histórico negaba. Los *credos* protestantes tienen un valor puramente «simbólico». Poco importa que el hombre haya cometido históricamente el pecado original, pues la conciencia basta para poner de manifiesto nuestras malas inclinaciones. Jesucristo, históricamente, sólo era un hombre, pero resultaba útil presentarlo como Dios a los fieles, para que comprendan así que también ellos son en cierto modo hijos de Dios. Toda la Revelación queda rebajada al nivel de la razón pura. Por ejemplo, los milagros no necesitan ser probados, pues el único testigo que vale es el alma de cada uno, y de cualquier forma el único Dios cognoscible es el que está dentro de uno mismo. Ese Dios es tan sólo una quimera, y una quimera no puede mandar a nadie al paraíso o al infierno. Esa abstracción de la divinidad corresponde a lo que pensaban los deístas de su época, que habían lanzado su desafío blasfemo: «¡Hagamos a Dios a nuestra imagen!». Esa abstracción de Dios, imagen de una humanidad abstracta, imagen de la unidad del género humano, era la única manera de promover la paz en la tierra. Lejos de los *credos* que dividen, Kant erigía la religión de la conciencia, que luego reivindicaría su discípulo Schleiermacher.

4. Hegel y el puro cambio

Kant hizo que todo procediera de la conciencia humana perfectamente autónoma. ¿Cómo pasar de ese fundamento estático a la revolución de las ideas? Había que agregar un elemento dinámico. Esa fue la obra de Hegel, que debía proporcionarle nuevos recursos al idealismo. El modernismo podrá entonces cerrar el círculo con la teoría evolucionista, que es la que transforma la evolución y la hace verdaderamente revolucionista. El evolucionismo radical es el punto capital del sistema modernista, por el cual los modernos justifican su revolución, que se extiende desde la filosofía hasta el dogma, la moral, la Historia y la exégesis bíblica. No se trata de la evolución de las especies de Darwin, sino de la hipótesis más sutil y extendida del cambio universal, que es la base de la «nueva» filosofía de Hegel, y que procede directamente del viejo Heráclito: el ser no es, todo es un puro cambio.

Hegel no es un autor fácil de leer. En Alemania sólo se toma en serio a un filósofo cuando es oscuro. Sin embargo, aunque su estilo es más denso que el de su compatriota, Hegel tiene sobre Kant la gran ventaja de presentar principios claros, porque según él lo racional es lo real y lo real es lo racional, o, en otras palabras, el pensamiento es la realidad. La filosofía se define como el saber absoluto, la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas. La obra filosófica de Hegel consiste en construir y encadenar metódicamente los conceptos para captar el proceso de generación del universo. Los conceptos —aunque para él los conceptos son las cosas— se encadenan por medio del *método dialéctico*, que supera las contradicciones haciendo progresar el pensamiento hacia las ideas superiores. Toda su *Lógica*, con la que pretende describir el universo bien ordenado según su sistema, es un verdadero vals de conceptos que funciona en tres tiempos: tesis-antítesis-síntesis.

[1] Cf. los escritos de Tyrrell. Contra esta teoría, señalaremos simplemente que el conocimiento de una cosa sólo puede ser práctico y útil si es teórico, o sea, si es conocimiento de una cosa real. Así, la fórmula 2 + 2 = 4 no podría ser práctica para saldar cuentas con los acreedores si no fuera cierta teóricamente.

Para llegar a la cumbre de la plena conciencia de sí mismo, la religión debe pasar, como cualquier otra idea, por una cascada de formas inferiores graduadas en grupos de tres: la religión naturalista de Oriente de un Dios impersonal (magia, budismo, zoroastrismo); la religión del Dios individual y espiritual (judía, griega, romana o utilitaria); que se fusionan para producir el cristianismo, religión de un Dios infinito unido a la humanidad finita (también con su tríada: encarnación, Pasión, historia de la Iglesia), todo lo cual se unifica en la Santísima Trinidad. La religión cristiana, resumen de las riquezas contradictorias del pasado, no es, sin embargo, la cumbre de la conciencia del Espíritu. De este modo, la historia de las religiones muestra la evolución de las creencias primitivas inferiores hacia las religiones superiores, que las reúnen en una síntesis más rica, para desembocar en la filosofía hegeliana, pináculo de la religión de la razón.

Hay que subrayar algunos puntos de ese gigantesco palacio de ideas. Según Hegel, Dios —a quien llama el Absoluto— no existe aún, sino que sólo existirá al término de su propia evolución. En efecto, antes de ser plenamente Él mismo como término final, el Absoluto es el proceso de generación del universo, y por eso forma parte integrante del universo y de todo espíritu. Además, todo lo que procede de otra cosa es necesariamente superior a lo que lo precede. Este es uno de los postulados modernistas de la Historia necesariamente progresiva, un dogma muy práctico porque permite tirar a la basura las creencias anteriores por el mero hecho de ser anteriores, ya que por principio todo lo anterior es inferior. Para Hegel, el hombre se hace divino poco a poco por sus propias fuerzas. Pasa del conocimiento sensible al conocimiento inteligible para concluir en la conciencia absoluta divina. Este movimiento ininterrumpido hacia la divinización de las criaturas, tesis panteísta por excelencia, es un dogma constante entre los modernistas radicales, particularmente en Teilhard y Rahner. Rahner recupera por su cuenta la tesis hegeliana de que el concepto de Dios, y Dios mismo, es la proyección de la conciencia humana. En vez de existir antes que el hombre, Dios es fruto del espíritu humano.

Como se ve, la fe de Hegel pretende mover muchas montañas. Pero creer que los propios conceptos son la medida del mundo es divinizar al hombre y rebajar a Dios. En el fondo, el hegelianismo es un panteísmo ateo en el cual la pura materia parte del ser-nada, que por la ley de los contrarios logra transformarse progresivamente en el cerebro humano. Una vez llegado ahí el hombre, reflexionando sobre sí mismo, toma conciencia de su divinidad sin tenerla aún, puesto que sólo es un *Deus in fieri* —un Dios en potencia—, un Dios que aún no lo es y que jamás podrá llegar a serlo. Nunca se había formulado el panteísmo con tanto rigor.

*
*   *

Al considerar de cerca a los filósofos de la Ilustración del otro lado del Rin, es sorprendente notar un hecho que, por desgracia, los historiadores de la filosofía suelen dejar de lado. Todos esos idealistas alemanes atacan la religión. Su combate es teológico en última instancia. En efecto, ¿cuál es la gran tentación del pensamiento alemán? Con Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, incluso con Feuerbach y Marx, la filosofía entabla un combate titánico contra el Dios trascendente, al que trata de recluir dentro del hombre. Desde Kant, que hace de Dios un guardián de la moral, pasando por Feuerbach, que hace de Él un producto del hombre, hasta Nietzsche, que proclama su muerte, los más ilustres pensadores

alemanes se han esforzado por borrar la irrupción de Jesucristo Dios en la historia de los vivos, y luego por liquidar la supremacía divina. Estos supuestos filósofos son abiertamente ignorantistas y egologistas. Los filósofos del Siglo de las Luces son más bien oscuros, y el hecho de que desprecien verdades tan claras como la luz del día nos prueba que los mueve un prejuicio: el odio a la religión y a la autoridad que ella representa. Mantener un prejuicio naturalista como ése se paga caro, pues hay que sacrificarle la razón y su objeto, la verdad. Se parecen a los alquimistas de la Edad Media que pretendían convertir sus metales en oro por medio de la piedra filosofal. Del mismo modo, nuestros filósofos modernos pretenden transformar la naturaleza de Dios y de la religión por medio de la última piedra filosofal disponible hasta el momento, la piedra ignorantista y egologista. Atacan al Dios de sus padres para substituirlo por un Dios hecho en casa, a la medida del yo-ego, principio y fin de todo.

San Pío X, al condenar el modernismo, no duda en echarle a Kant toda la culpa: el kantismo es la herejía moderna. Kant es el teórico y el príncipe del modernismo. Después de él, los discípulos ya no produjeron más que variaciones de la melodía de su maestro. No le falta nada a su sistema. Ya está todo listo, ya está todo dicho. Sus sucesores, Strauss en Sagrada Escritura y Schleiermacher en teología, no harán más que explotar las ideas emitidas por su maestro. El dúo Kant-Hegel marca un acorde final en la sinfonía modernista, punto de encuentro de sus principios fundamentales. Esos filósofos defienden todos los principios de los que brota la religión del hombre, en la que la Revelación es producto de la imaginación y de la conciencia del creyente. Con semejantes principios estamos ya en el corazón del modernismo.

CAPÍTULO VII

El evangelio mítico de Strauss

La crítica bíblica, en sí misma, no es ni protestante ni racionalista. Nació con la propia Biblia, y los católicos fueron los primeros en defender y explicar los Libros Sagrados. Sin embargo, en nombre de la crítica científica, fueron muchos los filósofos que atacaron los Evangelios. Ya en el siglo I, Celso negó la encarnación para reducir a Jesús a un simple hombre. Poco después, Porfirio realizó un ataque de gran envergadura cuyo único motivo fue el rechazo de la cruz, locura y escándalo a sus ojos.

Eso nos indica hasta qué punto, desde los comienzos, una parte de los estudios críticos del Evangelio, en vez de interesarse por la historia real, se vio adulterada por prejuicios filosóficos o teológicos. Por desgracia, esta es una característica común a todos los críticos protestantes, repetida a coro por los modernistas de origen católico.

Después de un panorama general de las ramificaciones de las escuelas bíblicas, nuestro estudio tratará de la exégesis de Strauss con su *Vida de Jesús* [1], a fin de descubrir los principios filosóficos subyacentes en ella. Así estaremos perfectamente preparados para recorrer los capítulos exegéticos siguientes —Loisy, De Lubac, Ratzinger— que pondrán en evidencia que, si luego se ha usado esa estrategia con mayor virtuosismo, no por eso se ha visto alterada en sus pasos esenciales.

1. Panorama de las escuelas de exégesis crítica

Aunque la Sagrada Biblia ha sido desde siempre objeto de profundos estudios, la crítica bíblica aumentó considerablemente con Lutero y Descartes. Esto se debía al advenimiento del libre examen protestante en el siglo XVI y, en el siglo siguiente, al espíritu cartesiano que lo explicaba todo según las matemáticas. Se pretendía descubrir una técnica que sirviera de clave de lectura para explicar científicamente la Sagrada Biblia. La crítica se recrudeció de nuevo en el siglo XIX. En ese momento el desarrollo de las ciencias —geología, astronomía, paleontología— suscitó nuevas objeciones contra la fe tradicional. Esas dificultades, sin embargo, no eran tales que pudieran cambiar sustancialmente los elementos de respuesta fundados en la naturaleza de las cosas, que la Iglesia siempre había dado en tales casos. Baronio explicaba ya en el siglo XVI, con mucho sentido común, que la Sagrada Escritura no tiene la función de enseñar cómo va el cielo (astronomía), sino cómo se va al cielo.

En realidad, bajo un disfraz de ciencia, los exegetas del siglo XIX pretendían volver a poner en tela de juicio no sólo la Biblia, sino toda la religión. Nacieron entonces numerosas escuelas de exégesis, con principios idénticos a pesar de sus aparentes diferencias. Sobre todo, tenían en común un problema que, para ellos, quedaba fuera de discusión: ¿Cómo explicar a Jesús y a la Iglesia sin la Revelación? Desde los orígenes de la cristiandad, los apologistas habían logrado mostrar hasta la evidencia que a cada efecto corresponde una causa. Si el efecto es santo y de orden divino, la causa debe ser santa y divina. La santidad y la divinidad de la Iglesia nos conducen a su Fundador, y ese Fundador fue un profeta, un

[1] *Leben Jesu.*

taumaturgo y un Ser divino según toda la tradición oral y escrita. Ahora bien, lo que dieciocho siglos de fe católica y tres de creencia luterana habían aceptado tranquilamente como algo evidente, lo atropellaron algunos doctores en teología protestante. Al hacer eso, se enfrentaron con un problema que nadie antes había imaginado: el de aceptar a Jesús y a su Iglesia negando la Revelación divina. Hasta ese momento los críticos, incluso los que hacían alarde del pomposo título de «científicos», habían creído en el principio de causalidad, base de toda ciencia. En lo sucesivo, las especulaciones bíblicas cambiaron de rumbo. Se las ingeniaban para demostrar que la existencia de la Iglesia y de Jesucristo no probaba la existencia de una Revelación histórica de Dios. Pero ¿cómo se podía negar que Dios hubiese hablado a los hombres, y al mismo tiempo conceder un fondo de verdad histórica a Jesucristo, el personaje enigmático que fundó esa molesta sociedad que es la Iglesia? Está claro que ese súbito cambio no había llovido del cielo un hermoso día de primavera. La Ilustración prusiana, salida de las logias masónicas, con su concepción racionalista y sentimental de la religión, había tenido algo que ver en esa revolución exegética.

En efecto, la *Aufklärung* define a Dios como proyección de la imaginación humana. Su primer representante fue Lessing, que establecía el principio de una religión salida del hombre: aun cuando no se pudieran refutar todas las objeciones contra la Biblia, la religión se mantendría intangible en el corazón de los cristianos que han adquirido un sentimiento íntimo de sus verdades [1]. Pretendía que el Nuevo Testamento era burdo. Los Evangelios no eran más que un fraude mal disimulado, y Jesús un bribón y un impostor. Kant, con su *Religión en los límites de la razón pura* (1794), decía lo mismo, al reducir la Historia a símbolos, la Revelación a un embuste y los milagros a hechos naturales. ¿Por qué? Porque la regla suprema de la exégesis era buscar no tanto lo que había dicho un autor, aun en el caso de que estuviera inspirado, sino lo que debería haber dicho conforme a los datos de la religión natural.

Menos brutal, pero no menos radical, un cierto Paulo (1761-1851), hijo de un pastor dado al espiritismo, intentó explicar todos los relatos evangélicos según el principio naturalista: lo que está por encima de las leyes de la naturaleza no existe. Dejando de lado la descabellada idea de un Jonás que se queda algunos días en una casa de juego llamada «La ballena», pasaba por el tamiz los diversos milagros y profecías de Jesús. Así, los Apóstoles decían que vieron a Jesús caminar sobre las aguas porque la niebla les hacía confundir los planos; el frío fue el que reanimó a Jesús en el sepulcro. Esa exégesis pretendía conservar los Evangelios sin los evangelistas. Pero reducir a proporciones naturales un relato permanentemente concebido desde el punto de vista sobrenatural, es como tratar de quitarle la sal al mar. No hizo falta mucho tiempo para caer en la cuenta. El ataque de Paulo fue tan exagerado que los mismos racionalistas rechazaron esas extravagancias. Aprendieron la lección y se pusieron manos a la obra para encontrar una solución mejor.

Donde los demás habían naufragado por sus excesos racionalistas, Baur y su alumno Strauss debían dar una respuesta plenamente satisfactoria a los relatos milagrosos del Evangelio. Esos relatos repletos de cosas sobrenaturales fueron producidos tardíamente por las comunidades cristianas de imaginación desbordante, ávidas de cosas extraordinarias y de mitos. Ese «miticismo» consiguió lo que los sistemas precedentes no habían logrado. La escuela mítica tuvo gran éxito y una gran posteridad. Fue recuperada por Ritschl en

[1] En DAFC, «Réforme», col. 675.

Alemania, por Renan y Sabatier en Francia, para pasar luego a Loisy y Bultmann, y terminar finalmente con De Lubac y Ricœur. Esas distintas interpretaciones dan la apariencia de una verdadera *cascada de escuelas*, aún más difíciles de distinguir por la frecuencia con que sus autores modificaban sus hipótesis. El que dichos autores fueran tantos se debe sobre todo a que esos sistemas, construidos por la crítica radical, se desplomaban unos tras otros. Harnack, rechazando la escuela mítica original, funda la escuela kerigmática (Dios es Padre). Loisy ataca a Harnack fundando la escuela escatológica (la inminencia del fin del mundo). Como la escuela escatológica no podía explicar el éxito del cristianismo en el mundo grecorromano, bastante indiferente a las fantasías del mesianismo israelita, se funda entonces la escuela sincretista (el cristianismo es la amalgama de las religiones no cristianas). Ese último avatar se ve suplantado por la poderosa *Historia de las formas* de Bultmann, a la cual Loisy se aferró hacia el fin de su vida. *La Historia de las formas* detenta hoy en día el monopolio de la crítica, como diremos en otra parte [1]. Esa proliferación de críticas radicales refleja la enorme influencia que tuvo la crítica mítica de Strauss.

2. La vida «mítica» de Jesús

David Friedrich Strauss (1808-1874) nació en Württemberg y estudió para ser pastor. Aunque fue alumno oyente de Schleiermacher en la universidad de Berlín, sufrió más la influencia de uno de sus profesores, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), a quién siguió a Tubinga en 1825. Baur, en esa época, desarrollaba la idea original de que los primeros cristianos se habían divido en dos partidos y se hacían una guerra a muerte: los petrinos judaizantes y los paulinos gentiles. Y no sólo se dividía a los hombres, sino también a los libros. Los textos del Nuevo Testamento eran, en realidad, manifiestos polémicos de los partidos, escritos tardíamente por las comunidades antagónicas hacia fines del siglo II. ¿Por qué deberían haber sido escritos tan tarde? Para que las generaciones tuvieran tiempo de elaborar el «mito evangélico». Ese antagonismo dialéctico se armonizaba perfectamente con la influencia hegeliana de Strauss. Tanto para Strauss como para Hegel, todo evoluciona, el mundo está en constante progreso, y el cristianismo es sólo una etapa en la marcha hacia adelante de la humanidad. Los escritos, al igual que el pensamiento, se desarrollan por medio de la lucha de las tendencias rivales de la Historia. Esta guerra interna de la Iglesia naciente da la clave de muchos problemas de exégesis neotestamentaria, aunque tenga que deformar la Historia para hacerla encajar con la hipótesis.

Muchas otras influencias contribuyeron en gran parte a la interpretación bíblica de Strauss. Se comenzaba a utilizar el método histórico para explicar cómo se habían formado las leyendas en torno a la fundación de Roma. Al mismo tiempo, los sabios modernos pretendían que el relato del *Pentateuco* —los cinco primeros libros de la Biblia— no encajaba con los descubrimientos arqueológicos. ¿Por qué no utilizar el mismo método histórico para poner a prueba la Historia sagrada? Con semejante herramienta sería todo el Evangelio, y no sólo algunas piedras, el que volaría en pedazos.

Armado con ese instrumental metódico, Strauss, entonces joven profesor del seminario luterano de Tubinga —tenía apenas 27 años en 1835—, emprendió la tarea de reescribir la *Vida de Jesús* para explicar por qué los escritos de los cuatros evangelistas eran sospechosos. Esa obra marca una fecha decisiva en la historia del racionalismo moderno.

[1] Ver capítulo 17.

Después de los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, que hizo de los *credos* unos símbolos intercambiables [1], ningún otro libro marcó tanto como éste a la Iglesia luterana. Al hacer tabla rasa de la fe histórica, no sólo trastornaba los *credos* de la Iglesia, sino que también suprimía toda la base del cristianismo, tanto en su conjunto como en sus detalles. Y es que todo el sistema del cristianismo debía vivir o desaparecer con la figura histórica de su Fundador.

Ahora bien, para sorpresa de todo el mundo, este profesor luterano publicaba una *Vida de Jesús* en la que descartaba como falso o sin importancia todo lo que la Iglesia había considerado como vital sobre Jesucristo. El núcleo histórico en torno al que se había desarrollado el dogma era reducido prácticamente a la nada. Al terminar la lectura del libro quedaba una imagen, viva sin duda, pero muy distinta de la imagen tradicional cristiana. Se pensaba en un joven judío entusiasta, que ridiculizaba las formalidades religiosas y denunciaba la corrupción moral de su tiempo; que había sido condenado a muerte por los fariseos y los escribas; cuya biografía había sido escrita por cuatro hombres mucho después de que toda una masa de hechos legendarios sepultara a los hechos ciertos. De ahí surgió un sistema de dogmas inverosímiles, que se habían consolidado alrededor de mitos indefinidos. Se describía a Jesús como nacido milagrosamente de una Virgen, realizando milagros durante su vida pública y resucitando a los tres días de ser sepultado. De esta manera Strauss, pastor luterano, haciéndose supuestamente el defensor de la religión cristiana, parecía dar una mano a los naturalistas iluminados, enemigos jurados de la religión.

En Francia, poco después, un discípulo habría de superar al maestro. Renan (1823-1892), en su propia *Vida de Jesús*, recuperó las mismas ideas que su colega del otro lado del Rin. Con él, el dulce soñador galileo se convertía en el hombre incomparable a quien la conciencia universal había otorgado el título de Hijo de Dios, y eso con razón, pues había logrado que la religión diera un paso al que ningún otro pudo ni podrá compararse jamás [2]. En una época en que el progreso de la ciencia ponía en duda tantos hechos supuestamente milagrosos, no se podían tomar en serio las narraciones evangélicas. Toda la cuestión consistía en saber cómo se habían constituido. Fue entonces cuando llegó Strauss para aportar nuevos argumentos al sistema racionalista.

¿Por qué los Evangelios no son una historia fidedigna de la vida de Jesús? A esta pregunta, el siglo XVIII respondió con la noción de fraude, que estaba en la pluma de todos los críticos bíblicos «filosóficos». Pero, en el siglo XIX, esa explicación resultaba insuficiente. La solución a la pregunta de por qué se había hecho semejante deformación no residía en la voluntad de engañar, sino en la idea de mito entre los Apóstoles. Aquellos hombres estaban sinceramente convencidos de la verdad de los hechos milagrosos, porque vivían en una atmósfera de espera del Mesías. El Oriente estaba repleto de mesías. Privados de sentido crítico, su obsesión hizo que confundieran la llegada de aquel joven judío entusiasta con la realidad. Todo sirvió entonces para consolidar la figura mítica del Mesías esperado.

Esa fue la razón de que se modificara el sentido original de los escritos del Antiguo Testamento, para convertirlos en profecías que anunciaban a Cristo. Por esta misma razón, los escritos apocalípticos anunciaban los sucesos por venir. Mitos idénticos se habían formado sobre los fundadores de otras religiones. Los Evangelios, vistos de esta forma, de

[1] Ver capítulo 8.

[2] *Vie de Jesús*, col. de bolsillo, p. 100. Renan vulgarizó a su colega alemán en su *Vida* de 1863 que, por haber sido escrita de manera más artística y pasional, tuvo un increíble éxito editorial.

ininteligibles que eran debido a sus contradicciones, se hacían comprensibles por fin. El «mito evangélico» daba la clave científica de los enigmáticos Evangelios. El mito es el producto espontáneo de la fe primitiva de la Iglesia, que encarna de manera inconsciente sus creencias y preocupaciones en una multitud de relatos que primero fueron elaborados en la tradición oral, y que luego los evangelistas consignaron por escrito con la mejor buena fe. Los Evangelios no nos cuentan la historia de Jesús, sino la creencia de la comunidad que los redactó.

Para separar la historia real del mito imaginario, Strauss utiliza criterios que él llama científicos. Descarta de entrada todo relato milagroso, y luego todo relato que refleje las preocupaciones de la cristiandad primitiva. Eso no le impide mantener la «verdad» de lo que él llama mítico. Declara ingenuamente que el nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y su ascensión al cielo, siguen siendo verdades eternas, a pesar de las dudas a que a veces se ve sometida la realidad de las cosas en cuanto hechos históricos. Lo que nos parece contradictorio puede ser muy lógico para un adepto de la dialéctica hegeliana.

Al aspecto negativo del mito desprovisto de historicidad, Strauss le suma el aspecto positivo sacado de Kant y Hegel. El mito es esencialmente simbólico. ¿Simbólico de qué? Del progreso de la humanidad. El mito, el símbolo, es más importante que el hecho. El Evangelio no habla tanto de acontecimientos que ocurrieron hace mil ochocientos años en Palestina, como de la evolución mística de las almas figurada por esos supuestos acontecimientos:

> «La humanidad es la unión de dos naturalezas; Dios se hace hombre; el Infinito se manifiesta en lo finito, y lo finito se acuerda de su carácter infinito; ella [la Humanidad] es hija de una madre visible y de un padre invisible, naturaleza y espíritu; ella hace milagros en la medida en que, a lo largo de la Historia humana, el espíritu logra dominar a la naturaleza, tanto dentro como fuera del hombre… La Humanidad es la que muere, resucita y sube al cielo; de la supresión de su mortalidad como espíritu personal, racional y terrestre, procede su unión con el Espíritu infinito de los cielos. Por la fe en ese Cristo, sobre todo por su muerte y resurrección, el hombre es justificado ante Dios; es decir, que al producir en él la idea de la Humanidad, el hombre individual participa de la vida divinamente humana de la especie» [1].

Este párrafo de la *Vida de Jesús* está lleno de sobreentendidos y hace rechinar los dientes incluso en el campo protestante. En él se refleja, sin la menor duda, la idea típicamente kantiana y deísta de un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre. También se refleja la concepción hegeliana del hombre que se hace Dios al tomar progresivamente conciencia de sí mismo. Es la misma concepción inmanentista (todo está en mí) y panteísta (todo es Dios) de los maniqueos, resucitada por la Ilustración masónica y, hoy en día, por el *New Age* [2].

3. Los principios filosóficos de la exégesis crítica

Una cosa es examinar el aspecto externo de la exégesis de Strauss en su *Vida de Jesús*, y otra es descubrir los principios subyacentes. Esos principios, que pretenden ser científicos y exegéticos, no lo son para nada. Son esencialmente filosóficos, pues están fundados en las hipótesis de trabajo que sostienen toda la filosofía moderna. Los enumeramos a continuación, según aparecen en Strauss, de los más conocidos a los más ocultos.

---

[1] Strauss, *Leben Jesu*, II, secc. 141, en Stewart, *Modernism*, pp. 213-214.
[2] Ver capítulo 15.

Ante todo tenemos el mito, esto es, el relato que tiene apariencia de Historia sin serlo realmente. El principio del *mito* equivale a decir que la comunidad primitiva cubre con un velo la historia real. Al leer los Evangelios se tiene la impresión de leer reportajes de testigos oculares o casi contemporáneos de los hechos. En realidad, nos dice Strauss, todo eso no es esencialmente más que mito, leyenda y ficción. Los Evangelios son pura ilusión. Fueron desfigurados y luego transfigurados por las comunidades cristianas tardías por razones apologéticas y apostólicas. Strauss supone, de parte de quienes habían conocido y amado tanto a Jesucristo, una suprema indiferencia hacia las informaciones biográficas, y que en el siglo II se despertó de repente el interés por ellas. En realidad, el principio straussiano del mito no se sostiene: es un prejuicio sociológico gratuito denunciado por los mismo sociólogos. Además, el principio del mito supone que los evangelistas del siglo II se saltaron el octavo mandamiento, «No mentir», haciendo pasar por testimonios oculares cosas legendarias y tardías. El verdadero mito es el Evangelio mítico de Strauss, y no los relatos evangélicos. La que debe ser desmitificada es la *Vida*, y no los Evangelios. No es difícil descubrir de dónde sacó esa idea. El postulado straussiano que opone el mito a la Historia se funda en la filosofía kantiana que distingue entre las apariencias visibles y la realidad incognoscible, entre el Cristo conocido de la fe y el Cristo desconocido de la Historia. Ritschl reconoce sus fuentes kantianas más claramente que su maestro Strauss:

> «¿Pero, por qué queréis que él os diga quién es el Cristo en sí mismo, qué es la Revelación en sí misma, qué es el milagro en sí mismo? Todo eso son juicios metafísicos, juicios de existencia de la "cosa en sí" incognoscible, son *Seinsurteile*, y el alma religiosa no tiene nada que hacer con esos juicios» [1].

Ante la tesis del mito evangélico de Strauss, podemos preguntarnos si se puede ser exegeta serio y kantiano al mismo tiempo. Un exegeta prendado de la filosofía kantiana, ¿cómo puede hacer verdadera exégesis cristiana, si es ignorantista y niega que se pueda conocer el hecho histórico?

Un segundo principio acude en ayuda del primero: la redacción tardía de los Evangelios. Ese retraso es necesario precisamente porque el mito requiere tiempo para construirse, deformando los hechos concretos. Las leyendas se tejen alrededor de los hechos en la imaginación de la gente mucho después de que sus héroes hayan muerto. Si estuviesen demasiado cerca de los hechos históricos, serían denunciados como falsos y perderían popularidad. Una vez más, estamos en presencia de un postulado gratuito, un péndulo en el aire. Según confesión del propio Strauss, todo su sistema mítico se vendría abajo si los Evangelios hubieran sido escritos realmente por testigos oculares o por gente cercana a los acontecimientos. Ahora bien, es evidente que la elaboración tardía no se puede aplicar, por ejemplo, en el caso de la resurrección de Jesús, ya que dos meses después san Pedro la predicó en Jerusalén ante tres mil judíos. Está claro, por lo tanto, que el mito de la resurrección «inventado tardíamente» ha sido construido completamente por Strauss, no por los evangelistas. De hecho, Harnack, uno de los más ilustres sucesores de Strauss en la crítica radical, tomó en consideración la datación antigua, ya que, según él, es indiscutible que los Evangelios nos ponen en presencia de una tradición primitiva. En apoyo de Harnack, el breve fragmento de san Marcos (6: 52-53) encontrado en las grutas de Qumran, y clasificado como 7Q5, se comporta como un grano de arena en el engranaje de los Evangelios míticos, ya que todos los expertos lo datan del año 50.

---

[1] En DAFC, «Réforme», col. 678.

En realidad, bajo todos esos prejuicios subyace una hipótesis de trabajo. Así como un tren puede ocultar a otro, una hipótesis de trabajo puede disimular a otra. Strauss adelanta el postulado sociológico y mítico para camuflar mejor el doble postulado racionalista y naturalista, que se enuncia muy sencillamente: todo lo que supera mi cabecita no puede existir, porque, por definición, yo lo puedo conocer todo; y todo lo que supera las fuerzas de la naturaleza no existe. Con semejantes hipótesis el milagro no puede existir; pero aun cuando los hechos milagrosos fueran deslumbrantes, son culpables de no concordar con la hipótesis, y entonces se los niega lisa y llanamente. A decir verdad, Strauss no niega explícitamente el milagro, pero hace algo mucho peor: conserva el nombre y lo vacía de su contenido. Para él, como para los demás exegetas «científicos», el milagro no es más que el nombre religioso de un hecho. Todo acontecimiento, por muy ordinario que sea, desde que se presta a la interpretación religiosa, es un milagro. Cuanto más religioso se es, más milagros se ven por todas partes. Para Strauss, todo es milagro, lo que equivale a decir que nada es milagro.

*

* *

Revelar el mecanismo secreto de un sistema basado por completo sobre un prejuicio filosófico racionalista es la mejor manera de refutarlo. Se niega a Dios y su Revelación incluso antes de estudiar los hechos históricos y su valor. Descartemos los hechos, porque no tienen nada que ver con el tema, dice Strauss. Tanto para él como para todos los escritores que lo siguieron, la filosofía va en primer lugar, luego la Historia, y al final la crítica interna y textual. Y puesto que la primera causa comunica su acción a las siguientes, es evidente que esa crítica no es una crítica cualquiera, sino que podemos calificarla con razón de agnóstica, inmanentista y evolucionista, y pensar por lo mismo que quien la sigue y acepta, profesa implícitamente sus errores y se opone a la doctrina católica [1].

Para desmitificar y destraussificar nuestras almas no hay nada mejor que leer lo que el mordaz san Ireneo escribía sobre los métodos empleados ya en el siglo II por los predecesores de Strauss, los gnósticos:

> «Deformar los textos e inventar nuevos; cercenar los pasajes de los Evangelios o de las Epístolas que no gustan; decir que es necesario captar el sentido profundo, ya que el sentido obvio es sólo simbólico; fabricar nuevos textos; trabajar en las traducciones, diciendo que no fueron hechas correctamente; emplear un vocabulario pomposo y hermético, o seudocientífico; ocultar la propia condición de hereje y hacerse pasar por cristiano; pretender que, al haber sido escrito el Evangelio a partir de una tradición oral, es necesario creer en lo que dicen los gnósticos antes que tomar el Evangelio al pie de la letra; pero, al mismo tiempo, rechazar la Tradición de la Iglesia y de los Apóstoles; afirmar que los Apóstoles predicaron los Evangelios no en función de la verdad, sino en función de su auditorio; y, finalmente, afirmar cualquier cosa con autoridad, como si uno hubiera sido testigo de los hechos» [2].

---

[1] San Pío X, *Pascendi*, DzB 2100.

[2] San Ireneo, *Contra los herejes*, en M-C. Ceruti-Cendrier, *Les Évangiles sont des reportages*, pp. 324-325.

CAPÍTULO VIII

La religión de la conciencia de Schleiermacher

La aparición del fenómeno kantiano modifica completamente el tablero intelectual. Kant es un hito. Los espíritus que piensan se dividen en prekantianos, por un lado, y en los que han recibido la iniciación y el bautismo filosófico de su crítica, por el otro. Esa división se hace sentir en Alemania durante todo el siglo XIX, donde se vive una encarnizada lucha entre los protestantes *ortodoxos* y los *liberales* iluminados. Estos últimos quedan prendados del nuevo movimiento cultural, el romanticismo, que exalta el culto al yo y el sentimiento en contra de la razón. Es curioso ver cómo, al mismo tiempo que el país se unifica en lo político, profundas oposiciones religiosas amenazan la esencia misma del protestantismo.

Si Kant es la referencia obligada de la nueva filosofía, Strauss lo es para la exégesis liberal, ya que depende de él tanto como los idealistas dependen de Kant. Sin embargo, en materia de teología dogmática, otro personaje aparece en la escena protestante. Se convertirá en padre de una multitud, porque su influencia se hará sentir en los siglos XIX y XX protestantes. Si Lutero encarnaba la ruptura con la Iglesia católica, convirtiéndose así, en cierto modo, en el capellán del Renacimiento, Schleiermacher encarna la ruptura con el protestantismo luterano, para convertirse de hecho en el teólogo del romanticismo sentimental y en el precursor del modernismo. Cronológicamente, es Schleiermacher quien rompe el fuego con su simbolismo del dogma contra los conservadores. La exégesis liberal de Strauss, recuperada después por Harnack, da un paso más con la Escritura mítica y mitológica. Ritschl viene en tercer lugar. Será el organizador de la Iglesia mística con que soñaba su maestro Schleiermacher, y la combinación de ambas influencias se propagará en Francia por medio de las obras de divulgación de Sabatier. Estos diversos autores, si bien tienen preocupaciones diferentes, se mantienen fieles a la gran corriente liberal del siglo XIX, según los mismos principios filosóficos y teológicos salidos de Kant y de Hegel. Después de un rápido resumen de la síntesis de Schleiermacher, veremos cómo concibe el dogma en su fundamento, en su desarrollo y en su término, la Iglesia.

1. El hombre y su doctrina

Las ideas radicales de Kant y de su sucesor Fichte fueron mal recibidas por el gran público, que veía en ellas la encarnación del espíritu revolucionario que acababa de trastornar a la Francia real. El pueblo, que sabe poco y se inquieta aún menos por las embrolladas investigaciones de los profesores, no tarda en condenar aquellas teorías que lo superan totalmente. En cambio, su interés aumenta cuando un orador o un periodista presentan esas mismas ideas de manera popular. Un hombre así aparece en la escena a principios del siglo XIX: Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834). El estudio de su vida servirá de prólogo a la explicación sucinta de su doctrina.

Nacido el mismo año que Chateaubriand, tendrá aspiraciones similares. Así como el romántico francés iba a producir *El genio del cristianismo*, que hace la apología de la fe por el sentimiento y el corazón, Schleiermacher iba a escribir también su apología, pero irá mucho más lejos que el poeta. Su padre era un capellán militar calvinista que practicaba su ministerio sin creer en él. Habiendo recobrado la fe, se unió a la secta de los Hermanos

Moravos, mezcla de pietismo y moralismo, en la cual educó a su hijo. La secta mostraba cierta indiferencia por el dogma y orientaba las almas únicamente hacia el sentimiento de la salvación por Cristo y del amor por Él, y eso despertaba resonancias profundas en aquel joven dotado de un temperamento interior y místico. Pero, hacia los diecisiete años, sofocado espiritualmente, atraviesa una crisis religiosa y entra en la Universidad de Halle, dividido entonces entre dos corrientes opuestas, la racionalista y la sobrenaturalista. Como joven estudiante de teología, Schleiermacher queda profundamente impresionado al leer la *Crítica de la razón práctica*, de Kant. En esa obra bebe a grandes tragos el disolvente agnóstico que disocia la religión de la razón, y que pone en duda los hechos históricos de la religión y el conocimiento realista en provecho de la conciencia. Esos principios kantianos tienen, para Schleiermacher, un tono profético, y constituyen el tema de sus prédicas. Empieza entonces a frecuentar los salones mundanos de Berlín, a los representantes del romanticismo, y se da a conocer a los grandes maestros de la época: Fichte y Hegel, Goethe y Schlegel.

Para justificar su actitud, comienza a escribir en 1799 una apología de la religión para las personas del mundo, *Sobre la religión: discursos a las personas cultivadas entre sus detractores*. Ha comprendido que, entre los espíritus frívolos y distinguidos que lo rodean, ni las grandes tesis metafísicas ni las severas exhortaciones morales logran tener ninguna influencia. Por eso funda la religión en el corazón como fuente de sentimientos. Desde entonces se constituye a sí mismo como capellán del romanticismo. Logra un gran éxito en 1806, en el momento de la huida de Prusia ante las tropas francesas de Napoleón. Su elocuencia se convierte en el aliento de sus compatriotas, y es promovido a predicador de la iglesia principal de Berlín, la Trinidad. De sus sermones saldrá su síntesis doctrinal en 1821, *La fe cristiana* [1]. Muere después de celebrar la Cena con toda su familia, diciendo:

> «Nunca fui esclavo de la letra, pero estrecho contra mi pecho esas palabras de la Escritura, que son el fundamento de mi fe: estamos unidos y nos mantendremos unidos en la comunión y en el amor a nuestro Dios» [2].

Esta confesión suprema muestra claramente el espíritu que anima su doctrina.

¿Cuál es la sede de la religión? Ésa es la primera pregunta que Schleiermacher desea contestar para fundar su doctrina. La religión, responde, brota de la conciencia, porque es más que nada un sentimiento. En efecto, no es ni una creencia dogmática ni un código moral, sino un sentimiento, y más precisamente el sentimiento de dependencia, el sentimiento de ser un engranaje en la enorme maquinaria del mundo. El hombre mismo, ¿no es un ser que se funde en el Gran Todo? Ese sentimiento de dependencia es uno de los más profundos de la vida espiritual. Ésa es la esencia de la piedad y de la religión, de donde nace la Iglesia, es decir, la sociedad de los que son conscientes de depender del universo considerado como un Gran Todo. Sólo después cada Iglesia construye su dogmática particular, variable en función de la profundidad y pureza de su sentimiento de dependencia. Por otro lado, toda religión recurre a la Revelación. Esa Revelación no es una doctrina recibida de Dios, sino más bien el fruto subjetivo del concepto de Dios que brota del sentimiento religioso de dependencia, en lo más recóndito de la conciencia.

De la esencia de la religión, Schleiermacher pasa a la esencia del cristianismo, que representa la forma religiosa más pura. El cristianismo se define en función de Cristo y su

---

[1] *Der christliche Glaube.*

[2] En DTC, «Schleiermacher», col. 1449.

misión redentora. Y como el fondo de la religión es el sentimiento de dependencia del Gran Todo, por lo que a Cristo se refiere, el fondo de su sensibilidad es la conciencia de su unidad con Dios y de su mediación entre Dios y las almas. En esto el Evangelio de san Juan es históricamente superior a los demás, puesto que expresa claramente la conciencia que Jesús tenía de ser Mediador y Redentor. Pero ¿Jesús era Dios? Pregunta ociosa, puesto que la divinidad de Jesús es la conciencia que tiene de ella. Entre Él y nosotros hay una diferencia de grado, porque, de hecho, la humanidad tiene en sí misma la fuerza de producir, en su línea de evolución, una tal aparición de Dios en el mundo. Lo natural y lo sobrenatural son, de hecho, sólo las dos facetas de una misma cosa. En cuanto a la obra de la redención, Cristo nos salvó cuando afirmó solemnemente ante el sanedrín que tenía conciencia de su misión divina. Pronunció ese formidable «sí», que es la palabra más grande que un mortal haya pronunciado jamás. Su muerte es un ejemplo para nosotros, y si es redentora del pecado, lo es en un sentido completamente original. Porque el pecado de que nos libra se sitúa, como la religión misma, en el sentimiento. El pecado es un malestar del sentimiento religioso que frena nuestra toma de conciencia de Dios en nosotros, y por eso Jesús, por la intensidad de su unión con Dios, puede declararse sin pecado. Así, la redención se define como el paso del estado de conciencia detenido al estado de conciencia no detenido. Ese paso se opera por la fe en Jesucristo, como ya explicaba Lutero.

2. La religión del sentimiento

La religión que describe Schleiermacher pretende más que nada ser conciliadora. Está hecha para reconciliar a los mundanos con la fe y para reconciliar a todas las confesiones en torno a la esencia del cristianismo. Para eso, a Schleiermacher le basta referirse a sus maestros, Kant y Hegel. Del primero toma las ideas inmanentistas que oponen el mundo exterior incognoscible y la conciencia individual, reina y centro de todo lo conocido. Ésta actúa como juez último de la fe, pues una religión es auténtica sólo cuando satisface las tendencias naturales del hombre. Schleiermacher hace suya la idea de Kant de que las doctrinas y los ritos de la Iglesia son puros símbolos, sin significado intelectual, pero válidos, sin embargo, como principios de vida por su elemento interior y moral. Hegel deja también su impronta en nuestro teólogo del romanticismo. Según las doctrinas hegelianas, los dogmas son sólo símbolos aproximativos; más allá y por encima de ellos hay que elevarse hasta la idea; y ésta, una vez alcanzada, de subjetiva se vuelve objetiva.

Así entendida, la teología implica una infinita flexibilidad de interpretaciones. El espíritu puede elegir diversos estados e impulsos en el camino de la verdad. El misticismo de Schleiermacher y la especulación de Hegel, hábilmente combinados, van a preparar la llegada de una era teológica que será una cultura de invernadero, una elaboración puramente inmanente, que se realiza en el fondo de las conciencias religiosas. Y puesto que todas las confesiones protestantes están de acuerdo sobre la grandeza moral de Cristo, puede decirse que la comunidad cristiana se formó y cimentó en torno a esa experiencia que Cristo tuvo de lo divino, esencia del cristianismo y fundamento de la fe. ¿De dónde viene, para Schleiermacher, esta nueva definición de la fe? A falta de motivos racionales, voluntariamente descartados para dar lugar al sentimiento y a la fantasía, persigue de hecho un propósito ecuménico. Hay que reunir todas las confesiones por encima de las divisiones y *credos*. Él es realmente el padre del ecumenismo. Nada más instructivo que su intento de instaurar una Superiglesia. Nos queda por ver las verdades que debe sacrificar para llevar a cabo semejante empresa.

Kant sólo sentía desprecio por los datos históricos de la religión. Los milagros, el pecado original, la divinidad de Jesucristo, todo quedaba rebajado al nivel natural y privado de fundamento real. La religión se fundaba en la conciencia. Strauss, como hemos visto, va a desarrollar en el campo exegético esas ideas que destruyen por completo la historicidad de los Evangelios. Schleiermacher funda su mística del corazón sobre la arena. De todos modos, el dogma no puede tener ningún contenido realista. Confiesa con candidez que ninguna frase de su libro de síntesis, *La fe cristiana*, perdería su fuerza si no hubiera una vida futura. Lo mismo vale para la existencia de Jesucristo. ¿Por qué? Porque el dogma y toda la religión no tiene más valor que el de su utilidad práctica. Una religión no es válida porque sea verdadera, sino porque engendra un sentimiento de piedad. Mientras que los ortodoxos fundan su fe en verdades históricas, los liberales se niegan absolutamente a ello.

> «Vosotros creéis en algo que en otro tiempo, hace diecinueve siglos, sucedió fuera de vosotros, pero para vosotros. Nosotros creemos en algo que sucede dentro de nosotros; tenemos nuestra fe en Cristo. Pero ¿por qué queréis que él os diga quién es Cristo en sí mismo, qué es la Revelación en sí misma, qué es el milagro en sí mismo? El alma religiosa no tiene nada que hacer con estos juicios» [1].

Después de haber eliminado todo fundamento histórico, es fácil ver cómo nuestro apóstol de la religión del sentimiento entiende la Revelación. Es el sentimiento de nuestra dependencia absoluta de Dios, un puro «acto de conciencia». Es una experiencia emotiva y piadosa, Dios sensible al corazón. La Biblia misma no es más que una colección de experiencias religiosas privilegiadas, cuyo único interés es provocar las nuestras. Hasta ese momento, los protestantes invocaban la experiencia religiosa como una brújula que orientaba su fe. Lutero la usaba como un trampolín para dar el salto en la fe absurda. La experiencia religiosa servía para creer en Dios, pero no para crear completamente a Dios, a la Revelación o a Jesucristo. En adelante, con Kant y Schleiermacher, esa experiencia personal reemplaza al hecho histórico de la Revelación divina. El sentimiento vivido y experimentado produce el objeto mismo de la creencia, como el hígado segrega la bilis. La experiencia individual es al mismo tiempo Revelación, fe, principio y fin de toda la religión.

> «Toda Revelación divina que no se realice en nosotros y que no se nos haga inmediata no existe para nosotros. Aquí no se puede eliminar el yo, porque sería eliminar al mismo tiempo la materia y cegar la fuente viva del conocimiento» [2].

Ése es el meollo del modernismo, que el cardenal Mercier define exactamente como la religión que saca de lo más recóndito de sí misma el objeto y el motivo de su fe. Hegel no pudo resistirse a refutar ese sistema como se merecía, dirigiéndole a su contemporáneo una agudeza que habría de hacerse famosa:

> «Si la religión se funda sólo en el sentimiento, no tiene otra determinación que el sentimiento de pura dependencia, y en ese caso el mejor cristiano sería el perro, pues lleva dentro de sí mismo en sumo grado y vive admirablemente este sentimiento» [3].

¿En qué se convierte Dios si se lo relega al fondo de la conciencia? Kant no había explicado qué era la conciencia. Schleiermacher saca provecho de esa omisión para asentar su teoría panteístico-religiosa. Para él, la religión es el sentimiento íntimo de la identidad del hombre con Dios.

---

[1] Ritschl, en DAFC, «Réforme», col. 678-679.
[2] Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, pp. 59 y 379, en Rivière, p. 55 y DAFC, «Immanence», col. 573-574.
[3] Hegel, en DTC, «Schleiermacher», col. 1505.

> «En efecto, la religión es la única que puede revelarnos a nosotros mismos lo que somos realmente en lo que es el Ser verdadero [1]. Buscar al Infinito y al Eterno en todo lo que existe y se mueve, en toda acción y pasión, unirse al Infinito y al Eterno por una especie de conciencia inmediata, poseerlo todo en Dios y a Dios en todo: eso es la Religión… La Religión es la unidad de todo nuestro ser y de todo el Ser, indeciblemente sentida en lo más profundo de nosotros mismos» [2].

Dios no es un fenómeno que pueda observarse fuera de sí, ni una verdad demostrable por razonamiento lógico. El que no lo siente en su corazón nunca lo encontrará fuera de sí mismo. Dios es percibido por medio de la emoción religiosa, y sólo existe a través de ella. El Dios de Schleiermacher está por encima de las fórmulas dogmáticas más diversas. Es la indiferencia de los contrarios y no podría subsistir sin el mundo. Con semejante óptica panteísta y hegeliana, el hombre se salva a sí mismo al hacerse cada vez más consciente de Dios, siguiendo los pasos de Jesucristo, el único que ha logrado tener plena conciencia de Dios.

El resultado de la religión del corazón, esa religión en que el hombre se hace salvador y Dios a la vez, es que es absolutamente universal. Las creencias de la humanidad entera están unificadas, no por un elemento común, ni siquiera por un dogma común *dentro* de las religiones, sino por un impulso común *detrás de ellas*. El punto común es el solo sentimiento de adoración y de dependencia del hombre frente al Poder invisible. Schleiermacher, el primer ecumenista convencido, puede desahogar su corazón cantando una oda a la alegría fraterna.

La religión, concebida en su pureza original, es el vínculo indisoluble que une en cada alma todas sus tendencias espontáneas, que une a todas las almas entre sí, y a todas las almas con el universo [3].

3. El dogma, símbolo evolutivo

Ni qué decir tiene que el concepto de dogma recibe un golpe mortal en la religión de la conciencia. El dogma, según Kant, debía ser contenido dentro de los límites de la razón pura. Schleiermacher es aún más expeditivo. Eliminando todo límite, vacía de contenido el dogma, como se vacían los odres viejos para llenarlos de vino nuevo. Los dogmas que conservamos son como ramas muertas adheridas al árbol vivo de la fe sentimental, y destinadas a desprenderse de él poco a poco. Al pelar la fruta se llega al hueso, y al deshacerse de los diferentes *credos* de las Iglesias confesionales se ha de volver a descubrir la esencia del cristianismo. Bajo la letra de las fórmulas dogmáticas hay que recobrar el espíritu, el contenido religioso, la experiencia espiritual a la que invita. Todos los dogmas cristianos son juzgados en función de su valor para la vida espiritual. Son auténticos si inspiran la piedad, si dan calor al corazón. Jugando con los diferentes sentidos que se puede dar a la palabra *símbolo,* los protestantes modernistas pasan del símbolo de la fe —el *credo* — a la fe simbólica. El dogma es tan sólo un símbolo. ¿Pero símbolo de qué? De nada en realidad, porque el dogma sólo es la traducción intelectual, simbólica y aproximativa de nuestra experiencia religiosa de las realidades inaccesibles. Ahora bien, si el dogma no es más que una imagen simbólica más o menos acertada, será inútil recalcar que también debe

---

[1] Probablemente sea éste el origen de la famosa frase escrita por De Lubac y luego repetida por Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor hominis*: «Al revelar al Padre, y al ser revelado por Él, [Cristo] termina por revelar el hombre a sí mismo». Véase el capítulo 17 y los comentarios del cardenal Siri.

[2] *Ueber die Religion*, pp. 41-43, en DAFC, «Immanence», col. 571.

[3] *Der christliche Glaube*, secc. 4, en Stewart, *Modernism*, p. 204.

quedar sometida a la ley de transformación propia de todas las manifestaciones de la vida y del pensamiento humano. El dogma no es una verdad exótica procedente de una patria sobrenatural. Al contrario, producido y desarrollado por y para el hombre, lejos de ser una barrera para su libertad, es su más clara expresión.

Sobre una base tan precaria como la del sentimiento y la emoción individual, se llega a la destrucción pura y simple del dogma. En esto Ritschl va más lejos que todos sus predecesores. ¡Basta ya de querellas teológicas! Como verdadera obra maestra de acomodación, su teología conserva las palabras tradicionales, lo cual permite que cada fiel se incline por el contenido religioso de su propia cosecha. Por ejemplo, según él, la Revelación de Dios pasa a ser la convicción de una comunidad religiosa de la que resulta una misma formación de la conciencia en muchos hombres. Aunque no ofrece reparos para aceptar que Jesucristo es el Hijo de Dios, sus explicaciones enredadas son, no obstante, poco satisfactorias.

> «Sí, es indudable que Jesucristo experimentó una relación religiosa con Dios, de un carácter totalmente nuevo. Las dos cualidades de Cristo, revelador consumado de Dios y prototipo público del dominio espiritual ejercido sobre el mundo, están contenidas en el predicado de la divinidad. Pero ¿es posible que Cristo no fuese sencillamente más que un hombre? Yo no considero como simples hombres ni siquiera a mis propios enemigos, porque tienen cierta educación, cierto carácter moral. Pero ¿por qué queréis que él os diga quién es Cristo en sí mismo? Creemos en algo que sucede dentro de nosotros; tenemos nuestra fe en Cristo» [1].

No es difícil comprender el equívoco que se esconde tras esas palabras, la divinidad *en* Cristo —*Gottheit in Christo*— admitida unánimemente por todas las confesiones, en lugar de la divinidad *de* Cristo —*Gottheit Christi*—. En la misma época, Harnack, un discípulo de Ritschl, enseñaba en la universidad de Berlín que el molesto versículo del *credo*, «Nació de Santa María Virgen», era arcaico y no era necesario aceptarlo, pues en poco tiempo sería reemplazado por otro símbolo. Esas disensiones sobre el dogma enconaron las cosas a tal punto que se cuestionaba, tanto de un lado como del otro, si acaso había dos verdades, la verdad de la Iglesia luterana y la verdad de los profesores de universidad, la verdad de la fe y la de la Historia. Este grave equívoco sobre el dogma tan sólo podía engendrar el equívoco en la organización eclesiástica.

4. La Iglesia del equívoco de Ritschl

Después de haber destruido el sistema autoritario propio de la Iglesia católica, Lutero se comprometió a impedir el regreso de cualquier infalibilidad impuesta desde fuera. El protestantismo se vanagloria de haber trasladado la sede de la autoridad religiosa desde fuera hacia dentro, desde la Iglesia hacia la conciencia cristiana. Pero ese substituto plantea problemas peliagudos. ¿Qué aspecto puede tener una Iglesia desprovista de toda autoridad? Y si todo gira alrededor del individuo, ¿en qué puede depender de una comunidad? Schleiermacher desea que cada uno escuche en su corazón el eco de la conciencia religiosa de la comunidad cristiana, pero a pesar de sus piadosos deseos de común armonía, el teólogo místico jamás llegó a nada. Harnack ve en la Iglesia un espíritu nutrido con el mismo alimento, el Evangelio, que debe ser fuente de armonía y no de división. Sin embargo, más radical aún que su predecesor, pretende someter la experiencia colectiva a la experiencia individual, y renuncia implícitamente a la noción de Iglesia. Invita con prudencia a quien se sirve de una Iglesia a usar de ella como si no usara.

---

[1] Ritschl, en DAFC, «Réforme», col. 677.

Para evitar la fragmentación de la Iglesia en otras tantas conciencias individuales, Ritschl (1822-1889) aportará sus dotes de organizador. Juzgando que es difícil para el común de los mortales consultar en su propia conciencia la conciencia comunitaria prevista por Schleiermacher, va a lo más simple. Que cada uno se entregue a la acción del Espíritu, leyendo los Libros Sagrados para encontrar en ellos una experiencia de lo divino. El reino de Dios es la reunión de los que, basándose en las Escrituras, creen en Cristo y son movidos por el amor. De esta manera, la sociedad religiosa presentará el aspecto, diverso pero armonioso, de una infinita diversidad de experiencias religiosas, satisfechas de sí mismas e infinitamente tolerantes con las demás. ¿Cuál puede ser el punto de unión en esta Babel de experiencias carismáticas producidas por los más diversos espíritus? Es la letra muerta de las Escrituras, el *credo* vacío de todo contenido, la lengua de la Biblia, por equívoca que sea.

> «Cualquiera que haga uso de la lengua de la Biblia y de la Reforma en un sentido recto, incluso con malentendidos; cualquiera que emplee las palabras de esta lengua, considerándolas como términos sagrados de la cristiandad, como expresiones que no puede dejar de lado, aun cuando signifiquen para él otra cosa, no merece el desprecio, sino el reconocimiento por su piedad. Esta lengua es un vínculo de unión, como la lengua popular. Alegrémonos de que todos los teólogos se reúnan alrededor de las mismas palabras» [1].

En otro tiempo Lutero se jactaba de encontrar el espíritu tras la letra; los liberales, en cambio, despreciaban el espíritu para no conservar más que la letra muerta. Del lado opuesto, la reacción era muy amarga, y los protestantes ortodoxos consideraban que hacer uso de esa moneda falsa era obrar con hipocresía.

Toda la escuela ritschliana se resintió de ello. Los métodos que aspiraban a establecer la paz sólo lograron sembrar la discordia durante todo el fin del siglo XIX. El símbolo tradicional del *credo* era la piedra de toque. Con cierta lógica, los pastores liberales preguntaban por qué se los invitaba, como estudiantes de teología, a renunciar a aquel símbolo que sus profesores universitarios destruían, y como pastores de almas, a mostrar ese mismo símbolo, a enseñarlo y a aparentar que creían en él. En las vivas escaramuzas que se dieron entre las autoridades religiosas y las universitarias resonó entonces la voz del sumo pontífice de la Iglesia de Prusia, Guillermo II. El cesaropapismo introducía en el debate el peso de su autoridad a favor de la encarnación de Cristo. El Estado decidió crear, junto a las universidades dominadas por los librepensadores, dos cátedras confiadas a profesores ortodoxos, que por lo demás pronto serían neutralizados por las rechiflas de los liberales que los trataban de «profesores de castigo». Cuando las autoridades insistieron e impusieron la recitación pura y simple de esos símbolos como observancia de una consigna litúrgica, los liberales, con una sonrisa cínica, dijeron por boca del pastor Sydow en Berlín:

> «¡Yo no profeso esos artículos del símbolo, sólo los leo!».

De hecho, las Iglesias evangélicas alemanas de ese fin de siglo daban la impresión de combatir, no la incredulidad misma, sino toda creencia que se mostrase abiertamente y sin equívoco. La sinceridad se convertía en un delito que merecía ser castigado. Pero esos castigos sólo protegían la fachada, no podían pretender proteger la sustancia misma de la verdad, el sentido auténtico y tradicional del *credo*. Y con razón. Para que la Iglesia protestante persistiera en su deseo de atacar a sus pastores por infidelidad a la doctrina pura, era necesario poseer una autoridad que fijara esa doctrina. Una de las víctimas de esos hostigamientos, el pastor Schrempf, reveló la perplejidad de las autoridades y demostró su falta de lógica en un lenguaje irrefutable. O bien la Iglesia debía exigir de antemano una

[1] Kattenbusch, discípulo de Ritschl, *ibíd.*, col. 678.

adhesión sin reservas a su símbolo, y notificar entonces a los teólogos heterodoxos que no podían ejercer el servicio divino; o bien debía permitir que el eclesiástico, al explicar el símbolo convertido en un documento puramente histórico de la Iglesia, no fuera hostigado nunca por sus reservas hacia él. Pero la Iglesia protestante no podía aceptar ninguna de las dos opciones. En efecto, aceptar la solución ortodoxa significaba abdicar de la libertad de examen de los comienzos de la Reforma; aceptar la segunda solución significaba legalizar la anarquía y la disolución de los marcos de la Iglesia.

El lector nos perdonará si, por un instante, adoptamos un estilo ligero, que al menos tendrá la ventaja de mostrar lo absurdo de la situación al otro lado del Rin en materia religiosa. En efecto, si no tuviese su correspondiente lado trágico durante la crisis modernista, al liberalismo protestante no le faltaría comicidad en aquella Prusia que parecía una sala de clase en plena efervescencia. No falta nada para la escenificación. Entre el soñador romántico, Schleiermacher, y el jefe de las cabezas locas, Ritschl, los niños terribles abuchean, a cual más, a los niños buenos sentados en sus pupitres. Les hacen una guerra sin piedad, atacando los dogmas más fundamentales de la fe. Entre ambos partidos se encuentra el peón Harnack, que medio en serio y medio en broma, piensa como unos y actúa como otros. Pero entonces llega muy sofocado el profesor de disciplina, Guillermo II, con toda la Corte suprema de las confesiones alemanas. Implora la paz de rodillas, para no escandalizar a los estudiosos alumnos de la clase de al lado, los católicos.

Así se disolvía el protestantismo en Alemania, en perfecta lógica con sus principios, transformándose en la organización del equívoco y en la Iglesia de la duplicidad. El historiador Rivière termina su estudio del protestantismo liberal señalando que ofrece la imagen de lo que habría ocurrido en la Iglesia si el modernismo se hubiese instalado en ella [1]. Para nosotros, que conocemos hoy en día el establecimiento de hecho de una Iglesia católico-protestante liberada, ese diagnóstico está cargado de sentido.

[1] Rivière, *Le modernisme dans l'Église,* p. 59.

CAPÍTULO IX

Balance del modernismo protestante

Lo mismo que para el estudio de la verdad cristiana, será útil esbozar las conclusiones esenciales que resumen a nuestros autores, antes de descubrir el progreso al que llegaron los protestantes modernistas a partir de Lutero. Tendremos que comparar y unificar el protestantismo modernista con el estudio de los principios fundamentales comunes. Así estaremos en condiciones de resolver la siguiente pregunta sobre la Reforma protestante: en relación al catolicismo, ¿fue una simple reforma de las ideas o una verdadera revolución cultural?

1. Resumen de los autores

La doctrina pesimista de Lutero nació de una experiencia íntima, aunque desnaturalizada. Hundiéndose en la desesperación de no poder evitar nunca el pecado, la única salida que encuentra para exonerarse de la culpa es afirmar que el hombre caído carece de libertad, haciendo a Dios responsable del mal. Sin embargo, esa solución atenta contra la santidad de Dios y destruye la moral cristiana. Pero lo peor es que Lutero asume esa postura por seguir su propio criterio antes que la postura de la sana razón y de la fe católica. Niega de entrada toda autoridad que no sea su conciencia autónoma. Lutero extiende esta inversión voluntarista e individualista a toda la doctrina católica, a la que pasa por el tamiz del libre examen. Todo hombre reformado es papa y forja su propia verdad. Del mismo modo todo protestante, después de rechazar el Magisterio de la Iglesia, se proclama sacerdote y profeta de la palabra de Dios. El dogma luterano hace que el hombre sea su propio salvador, y Dios se vuelve superfluo, sobre todo porque ese Dios es el calco del hombre caído de Lutero, cruel, injusto e impotente. El libre examen constituye toda la trama de la herejía doctrinal de Lutero, y es el que él proclama abiertamente para iniciar su Reforma. Pero su sentido político pronto lo obliga a volver a la realidad, cuando comprende que la pura y simple aplicación del principio individualista sería la ruina de la sociedad. La religión que funda, el luteranismo con su Iglesia, su autoridad y sus dogmas hechos a medida, renuncia en realidad al libre examen, que es, sin embargo, la *Carta Magna* de toda la Reforma. El luteranismo establece una semirrevolución que se encuentra en una situación ambigua en relación con los principios impracticables de Lutero.

Con Kant asistimos a la revolución copernicana en filosofía. En vez de que el espíritu sea dependiente de la realidad, es la realidad la que gira alrededor del espíritu humano. La filosofía se niega a buscar su alimento y su bien en la contemplación del universo, y se convierte en un ejercicio interior. La filosofía crítica kantiana hace profesión abierta de ignorantismo. Tras las apariencias se esconden las cosas y sus naturalezas. Pero ¿existen realmente? ¿Podemos llegar a conocerlas? Se mantienen en el orden del «puede ser». El espíritu no sale de sí mismo, la verdad es una reflexión interior sobre unas ideas emancipadas de los hechos de la experiencia. Es una visión miope que no ve más allá del «yo», una filosofía subjetiva y egologista. De esta manera, la conciencia religiosa kantiana tiene más importancia que todos los hechos reales y los milagros históricos de Cristo. Esa misma conciencia permite preservar una imagen idealizada de Dios, divinidad abstracta que

no compromete a nada. En Kant, la fe es el don del corazón, y la religión es la obra de la conciencia individual. Hegel lleva el sistema idealista al extremo con su panteísmo evolucionista, en el que la conciencia humana, salida de la materia informe de la tierra, se diviniza poco a poco. Es el aspecto evolutivo y revolucionista de la filosofía moderna. En los dos padres de la filosofía moderna observamos la fobia a toda autoridad exterior, natural o divina, que pueda dominar a la inteligencia humana.

Strauss, entre los protestantes, ilustra el movimiento de la exégesis sin control, liberada ya de los tabúes realistas por la crítica kantiana. Los modernistas alemanes hacen esfuerzos titánicos para explicar la existencia de los efectos, Jesucristo y la Iglesia, al mismo tiempo que niegan la causa, la Revelación divina. Después de varios intentos infructuosos, en especial el naturalismo kantiano y los demás racionalismos, Strauss descubre por fin una solución plenamente satisfactoria: el mito de *La vida de Jesús*. Satisfactoria, puesto que destruye eficazmente el fundamento histórico de los Evangelios, lo que permite hacer tabla rasa de los sucesos sobrenaturales tales como los milagros y las profecías, y deja que la persona histórica de Cristo se pierda en leyendas nebulosas. Satisfactoria también, puesto que el mito tiene una dimensión eminentemente positiva a través del símbolo que evoca. En este caso el mito de Jesús, Hijo de Dios, taumaturgo y profeta, es simbólico del progreso de la humanidad. *La vida de Jesús*, en definitiva, se funda en hipótesis independientes de la exégesis científica: la mitificación de los Evangelios por sus redactores, la redacción tardía de los Evangelios, y el naturalismo que niega el misterio y el milagro.

Por lo que se refiere a la teología, Schleiermacher recupera la definición kantiana de la fe como la religión de la conciencia y del sentimiento. Después de rechazar los hechos históricos relativos a la Revelación divina, funda toda la religión en la experiencia personal e íntima de Dios, al que se siente dentro de la conciencia. Por lo demás, esa conciencia tiene dificultades para distinguir al hombre de ese Dios que aparece en lo más profundo de sí misma. Sobre esa base egologista y panteísta, el autor hace un primer intento de ecumenismo. Trata de amalgamar las distintas confesiones por el solo hecho de que manifiestan un impulso sincero del hombre hacia Dios. Según esa perspectiva de la conciencia, los dogmas del *credo* se reducen a verdades prácticas y descartables, a símbolos equívocos que deben evolucionar en función de nuestras experiencias religiosas. El sucesor de Schleiermacher, Ritschl, establecerá la Iglesia del equívoco sin otro punto de apoyo que la letra del *credo*, abierta a las interpretaciones más contradictorias y emancipada de toda autoridad y de toda doctrina.

2. La discrepancia entre Lutero y los protestantes modernistas

Hemos señalado más arriba que Lutero es el padre del modernismo protestante, puesto que suministra a sus sucesores los nuevos principios en materia de dogma. Sin embargo, durante su vida, él mismo nunca los puso en práctica estrictamente. De este modo, hay un abismo enorme entre Lutero y el luteranismo, entre los principios que se encuentran en el origen de toda la Reforma y el establecimiento de una Iglesia que está en el lado opuesto de los principios reformistas. De la misma manera, veremos abrirse un abismo entre las ideas de Lutero y las de sus sucesores más avanzados, los protestantes modernistas de los siglos XVIII y XIX, denominados «liberales».

Lutero, siguiendo sus tendencias naturales, se guió ante todo por su propia voluntad y sus sentimientos, en detrimento de la inteligencia y de la verdad. Su doctrina no era más

que la exposición del drama personal que vivió en carne propia y en su experiencia íntima. Para él, el itinerario del hombre reformado pasa de la moral a la doctrina, para invalidar luego la Revelación y la razón. Para los protestantes modernistas, el itinerario se invierte. La filosofía es la primera en verse afectada, y es ella la que inyectará luego el fermento de crítica escéptica en las demás disciplinas: la Revelación, el dogma y la moral. Kant establece como derecho y principio universal lo que Lutero había vivido de hecho y en su vida íntima. Kant asienta como principio especulativo que la inteligencia ignora el ser y que la verdad es independiente de la realidad.

En materia de exégesis, también existen discrepancias entre Lutero y Strauss. Strauss niega los milagros y la misma posibilidad del milagro, que el heresiarca admite en líneas generales. Niega también el hecho histórico de la Revelación, que Lutero siempre defendió, aunque se permitió agregarle algo de su propia cosecha. En efecto, Strauss explica los Evangelios y la persona de Jesucristo diciendo que son puras leyendas, *mitos*, inventados por la comunidad primitiva para simbolizar al hombre que se convierte en Dios al tomar conciencia de su divinidad íntima.

Asimismo, en lo referente al dogma, Schleiermacher va más lejos que su maestro. Mientras que, para Lutero, la conciencia y el sentimiento son el único motivo de la fe, para el discípulo, la conciencia no sólo motiva la fe sino que produce su objeto. En efecto, para el protestante romántico, la experiencia íntima de Dios en el seno de la conciencia crea directamente la Revelación y sirve de fundamento a la fe y a la religión. Para él, además, el hombre se identifica de tal manera con su fe y su objeto de fe, que adopta el panteísmo puro y simple. Por último, Lutero quería salvar el espíritu de Jesucristo al suprimir la letra del fariseísmo romano; con Schleiermacher, en cambio, el dogma preserva la letra muerta del *credo* desprovista de espíritu y carente de sentido.

3. La identidad de los principios modernistas fundamentales

Lutero no es, pues, equiparable del todo con sus sucesores liberales. Pero, a pesar de las diferencias menores antes mencionadas, para quien considere las cosas con un poco de atención, hay una profunda comunión de pensamiento entre Lutero y sus sucesores más radicales. Él fue, desde luego, el que lanzó el *Non serviam*, el grito de rebelión contra toda autoridad y toda doctrina que no proviniese del hombre. El libre examen individualista y voluntarista contiene en germen todo el modernismo. El gusano ya está en la fruta protestante, y producirá la corrupción doctrinal y moral de la religión según Kant y Schleiermacher. Lutero, que sacudió el yugo de toda autoridad, que reivindicó los derechos de la conciencia individual y de la fe en el fondo del corazón, ¿cómo podrá negarse a reconocer, en la religión de la conciencia de Kant y Schleiermacher, el espíritu de su espíritu? Lutero, aunque no fuese un modernista de pies a cabeza, merece con razón el nombre de padre del modernismo. Sus hijos tienen a quien parecerse, y se jactan de este parentesco. Sin embargo, aunque Lutero haya sembrado la semilla, tenemos que mondar el fruto maduro para comprender lo que le proporciona su cohesión y su identidad.

Dos ejes fundamentales reúnen a todos estos maestros protestantes: uno negativo, con la crítica pura, y otro positivo, con la conciencia individual. La crítica luterana del libre examen produce sus venenosos frutos por todos lados. Da nacimiento a la crítica kantiana de la razón en filosofía, a la crítica de los Evangelios de Strauss y a la crítica dogmática de Schleiermacher. Actúa como un ácido, al instalar el escepticismo universal. Hace tabla rasa

de todo, al suprimir el ser de las cosas, al relegar el ser al nivel del «puede ser», al tachar de leyendas a los hechos históricos de los milagros y profecías, al confundir el objeto de fe con el creyente y a Dios con el hombre. Schleiermacher, cuando lee la *Crítica de la razón pura* de Kant, bebe a grandes tragos el disolvente agnóstico que disocia la religión de la razón, que pone en duda los hechos históricos de la religión y el conocimiento realista en provecho de la conciencia. Confiesa ingenuamente que ni una frase de su libro de síntesis, *La fe cristiana*, perdería su valor si no hubiera vida futura. Lo mismo hay que decir respecto de la existencia de Jesucristo. Su discípulo Ritschl es explícito:

> «Pero ¿por qué queréis que él os diga quién es Cristo en sí mismo, qué es la Revelación en sí misma, qué es el milagro en sí mismo? El alma religiosa no tiene nada que hacer con estos juicios» [1].

Esta crítica, ¿no es visceralmente ignorantista? Pues destruye radicalmente el pensamiento humano al despojarlo de su objeto, la evidencia de la verdad de las cosas.

En un segundo tiempo, la conciencia egologista pone manos a la obra para restaurar las cosas que ha eliminado, pero sometiéndolas a su medida subjetiva e individual. Así, la conciencia protestante, ya sea luterana, kantiana, straussiana o schleiermacheriana, inventa en diversos grados la realidad, la fe, la Revelación y al mismo Dios. Así habla Schleiermacher:

> «Buscar al Infinito y al Eterno en todo lo que existe y se mueve, en toda acción y toda pasión, unirse al Infinito y a lo Eterno por una especie de conciencia inmediata, poseerlo todo en Dios y a Dios en todo: eso es la Religión… La Religión es la unidad de todo nuestro ser y de todo el Ser, indeciblemente sentida en lo más profundo de nosotros mismos» [2].

Lo mismo sucede con Strauss y su mito. El mito es el producto espontáneo de la fe primitiva de la Iglesia, que encarna inconscientemente sus creencias y preocupaciones en una gran cantidad de relatos, que primero fueron elaborados en la tradición oral, y luego consignados de buena fe por los evangelistas. El egologismo se encuentra en el corazón de la religión de Schleiermacher, fundada como está en el solo sentimiento de dependencia que produce la conciencia. De esa manera, solamente es verdadero lo que la conciencia elabora en lo más íntimo de sí misma: pienso, y por eso las cosas existen, y por eso Dios existe. La obra creadora del nuevo *homo faber* culmina en la blasfemia de los deístas: «Hagamos a Dios a nuestra imagen».

La consecuencia de esta doble óptica ignorantista y egologista es la evolución sistemática de todo pensamiento y de toda doctrina, pues el dogma acaba de levar las anclas que lo mantenían fijo a los hechos y a las cosas, para ponerse a navegar en la Revelación de la conciencia liberada. Kant declara abiertamente que las Iglesias protestantes sólo podrán tener el yugo suave del que hablaba su Fundador si se liberan del peso de sus *credos*. Para Hegel, la historia de las religiones manifiesta la evolución de las creencias primitivas inferiores hacia las religiones superiores, que las reúnen a todas en una síntesis más perfecta: la filosofía hegeliana, pináculo de la religión de la razón. De esa forma, la religión cristiana es el resumen de las riquezas contradictorias pasadas, y avanza hacia la cumbre de la evolución, que es la conciencia del Espíritu. Schleiermacher parece adoptar también el mismo sesgo evolutivo. Pretende vaciar de contenido al dogma, como se vacían los odres viejos para llenarlos de vino nuevo. Los dogmas que conservamos son como ramas muertas, unidas al árbol vivo de la fe sentimental, y destinadas a desprenderse de él poco a poco. El

[1] Ritschl, en DAFC, «Réforme», col. 677.
[2] *Ueber die Religion*, pp. 41-43, en DAFC, «Immanence», col. 571.

dogma no es una verdad exótica procedente de una patria sobrenatural. Al contrario, producido y desarrollado por y para el hombre, lejos de ser una barrera para su libertad, es su más cabal expresión. La fórmula dogmática del *credo*, más que una verdad que hay que creer, es una vida que hay que vivir. Es una imagen aproximativa y el símbolo de un universo totalmente desconocido; y, como toda imagen y símbolo, se vuelve falso cuando no produce la simbiosis de la conciencia con la experiencia divina en sí mismo. De estas consideraciones resulta que Kant, Strauss y Schleiermacher proponen un dogma de geometría variable, adaptado a los estados de alma de cada uno, incapaz de afirmar nada cierto y definitivo sobre el más allá. En lugar de la plenitud de verdad y de ser, la teología se transforma en el colmo de la confusión. La pluralidad de las fórmulas, a pesar de su contradicción interna, se presenta como un signo de riqueza y de piedad profunda. *«Credo quia absurdum*»: creo porque es absurdo. Ésta es, a lo que parece, la última palabra de la religión del libre examen, que lleva, se quiera o no, la firma de Lutero.

4. ¿Evolución o revolución?

Para concluir nuestro estudio del modernismo protestante, nos falta sobre todo confrontarlo con los fundamentos de la cultura cristiana; sólo después podremos elaborar por fin un primer intento de definición del modernismo. Al igual que hemos hecho con el cristianismo auténtico, vamos a dividir nuestro tema comparando los principios de unidad, y luego las consecuencias que se desprenden de ellos en materia de verdad y de unidad.

¿Puede haber algún punto común en los principios fundamentales que gobiernan el conjunto de la teología católica y de la teología modernista protestante? ¿Hay comunión de ideas, o divorcio en los puntos esenciales? Desde una perspectiva realista, lo que nos lleva a creer es la fidelidad a lo que es. Vemos que debemos creer por motivos racionales y fundados en los hechos y en las cosas. Desde una perspectiva egologista, en cambio, los hechos no tienen nada que ver con la religión. Para Lutero, la voluntad es el principio de toda su fe: «Así lo quiero, así lo ordeno, que la voluntad sirva de razón». ¿No profesa Kant el libre examen cuando dice que ha destruido la razón para dar paso a la fe, cuando afirma que el único Dios que conocemos es el Dios dentro de nosotros? Strauss sigue la línea de sus maestros cuando, al quitar todo fundamento histórico a la fe cristiana, califica de mítica la persona y los actos de Cristo en los relatos evangélicos. Con Schleiermacher ocurre lo mismo, puesto que la religión sale de la conciencia y se define como el sentimiento de dependencia al universo, considerado como un Gran Todo. La realidad tiene tan poco ascendiente en su teología que, según él, esta última no perdería nada de su fuerza aunque no hubiese vida futura. Ahora bien, esta postura es revolucionaria, ni más ni menos. Es, como Kant la describe perfectamente, la revolución copernicana. Del objeto real concreto, el centro de gravedad del conocimiento pasa al sujeto pensante en abstracto, sin contacto con lo único que podría darle forma. En lo sucesivo, el hombre pensante navega a merced de sus sueños, más reales e importantes que la realidad misma. El kantiano es el precursor de la realidad virtual. Pretende cortar las ataduras con el mundo concreto y construir su propio mundo por medio de un acto de voluntad que desafía a la creación y a su Autor. Las consecuencias en materia de verdad en general, y de religión en particular, son evidentes. Cada uno fabrica su verdad según su conveniencia, y cada uno es libre de juzgar y creer lo que quiera, puesto que la verdad y la fe son productos de la voluntad y del capricho del hombre.

La verdad, en el terreno católico, es la conformidad del pensamiento con la realidad. La verdad, según una perspectiva de la conciencia, se vuelve prisionera de sus ideas. Lutero condena a la Sorbona por haber definido que si algo es verdad, lo es tanto para la filosofía como para la teología. De hecho, condena a la misma razón como directamente contraria a la fe. Su libre examen hace que la verdad dependa de la libertad humana antes que de los hechos que se imponen a nosotros. Del mismo modo, Kant aboga por la verdad emancipada de la realidad, al definirla como la simple coherencia de las ideas. En realidad, va más lejos y admite la posibilidad de la contradicción. Strauss, contra toda verosimilitud, sostiene la «verdad» de lo que califica como mítico. Proclama abiertamente que el nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y su ascensión a los cielos, siguen siendo verdades eternas, por más que la realidad de las cosas en cuanto hechos históricos se vea sometida a dudas. Schleiermacher es el que aplica este principio de la manera más general. Para él, la única verdad que existe es de orden místico y sentimental. Dios no es una verdad demostrable por razonamiento lógico; sólo se lo percibe y existe a través de la emoción religiosa. Esto era exactamente lo que pensaba Kant, para quien Dios no era más que una quimera, incapaz de enviar a nadie al cielo o al infierno.

Desde un punto de vista realista, la verdad siempre es concreta y particular y, por consiguiente, exclusiva y absoluta en sí misma. ¿En qué se convierte la verdad en la perspectiva egologista? Por haber soltado las amarras para liberarse de la realidad, la verdad egologista de los protestantes va a la deriva, sujeta como está al cambio y a la contradicción. Lutero abre el camino. Pasa rápidamente de la libertad absoluta en materia de fe a la condenación de los anabaptistas que niegan su autoridad. Para Kant, la única religión que puede lograr la paz es la que reúne a la humanidad entera, entidad abstracta, bajo la égida de un Dios también abstracto. Apela a Lutero para aliviar a las Iglesias protestantes del peso de su *credo*. Schleiermacher, por su lado, ve en el dogma el símbolo de la experiencia religiosa que varía según el humor de cada uno. Su sucesor, Ritschl, funda la Iglesia del equívoco, reunida alrededor de las palabras de un *credo* vaciado de todo contenido.

Es difícil negar que la ambigüedad de las fórmulas dogmáticas no esté en la lógica del libre examen y de la religión del corazón que ha renunciado a toda autoridad exterior al hombre. ¿En qué puede terminar todo esto, sino en el más completo escepticismo? Creer que todas las religiones son más o menos verdaderas a pesar de sus contradicciones, ¿no es confesar implícitamente que son tan falsas unas como otras? El libre examen, elevado a la categoría de principio supremo de la fe, conduce directamente a la indiferencia y al desprecio de la religión.

Otra consecuencia se refiere a la cuestión ecuménica. También ahí es innegable la discrepancia entre la cultura católica y la protestante. Según la perspectiva católica, todo el esfuerzo por la unidad consiste siempre en conformarse con la realidad, con los hechos históricos de la Revelación y con la teología única que es su rigurosa consecuencia. Quien pensara intentar una unión sobre otra base que no fuera la de la verdad y de los hechos, sería tratado de loco. Según la perspectiva protestante de la conciencia, la búsqueda de la unidad prevalece sobre la de la verdad. Y en eso los protestantes enfrentan un problema desconocido hasta el momento. ¿Cómo reintegrar a los que adhieren al principio de desintegración que es el libre examen, la *Carta Magna* de la Reforma? Los protestantes actúan como aquellos que, después de haber quebrado deliberadamente un vaso, tratan de

volver a pegar los pedazos. Pero es difícil conciliar a los contestatarios cuando sólo están de acuerdo en la contestación. La unidad de los protestantes no puede hacerse más que por encima de sus diferencias, por encima de la verdad de las cosas y de los hechos negados por la crítica de Kant, y por encima de la Revelación histórica negada por Strauss y Harnack. En esto, Schleiermacher da la versión más acabada del ecumenismo. Para él, las creencias de la humanidad entera se ven unificadas, no por un dogma común dentro de las religiones, sino más bien por un impulso común detrás de ellas, el sentimiento de dependencia del hombre frente al Dios que existe en el fondo de la conciencia.

¿Cómo describir el modernismo que nos ofrece sobre todo Schleiermacher, siguiendo a Kant y a Lutero? No es un sistema de pensamiento enfrentado a otro sistema; es la disolución misma del pensamiento. Es la destrucción de todo sistema, la negación de todo principio establecido como tal. No es una Iglesia moderna luterana construida frente a una Iglesia católica. En su fase más madura —el *credo* maleable de Schleiermacher y la Iglesia fantasma de Ritschl—, esta Iglesia se presenta de hecho como la desintegración de toda Iglesia y de toda religión. La religión de los protestantes modernistas hace girar todas las cosas alrededor de la conciencia humana, fuente del ser, de la verdad, de la Revelación y de la divinidad en lo más recóndito del hombre. Basados en estas conclusiones, estamos ya en condiciones de dar por adelantado una definición sumaria del modernismo, que en caso dado podrán corregir o mejorar las épocas siguientes. El modernismo —o al menos el de los protestantes— se presenta como un sistema de pensamiento ignorantista, egologista y revolucionista que profesa una filosofía sin ser y una Revelación sin fundamento histórico, para concluir en una teología sin Dios.

TERCERA PARTE

El modernismo «católico»

En la sección precedente fue fácil ver en qué medida la teología del sentimiento de Schleiermacher y la crítica bíblica de Strauss dependían de los principios filosóficos de Kant y de Hegel. El conjunto constituye, en efecto, un todo de notable coherencia. El vínculo lógico entre la filosofía moderna y sus aplicaciones religiosas es perfecto. El fundamento común reside en el conocimiento limitado del yo, porque no podemos conocer los hechos desnudos. El sistema del protestantismo *liberal*, al que sería mejor llamar *modernista*, es la imagen del gigante de bronce con pies de barro de la visión del profeta Daniel. Toda esta seudociencia se funda en el yo inmanente, es decir, en la fantasía y la ficción. Con una base tan endeble, el poderoso gigante de bronce tenía que desmoronarse por su propio peso.

Los estudios científicos, aniquilados por las revoluciones de fines del siglo XVIII, habían sido proseguidos en los países católicos, particularmente en Francia e Italia, conducidos por sabios en todos los campos: De Rossi para la historia arqueológica romana, dom Guéranger para la renovación litúrgica, Rohrbacher para la historia de la Iglesia, y Lacordaire, restaurador de la orden dominica en Francia, brillante apologista a pesar de sus inclinaciones liberales. Al mismo tiempo, se llevaba a cabo una renovación de las estructuras por medio de la fundación de las *Facultades católicas* a partir de 1875, que debían convertirse en viveros de la elite intelectual de Francia. Es cierto que Roma había exigido esa reforma intelectual. No es menos cierto que los franceses, lejos de imitar el ejemplo de las facultades romanas que ponían de relieve la teología, el derecho canónico y la filosofía, se entusiasmaron por las disciplinas positivas de moda. Roma temía que la doctrina no se viera perjudicada por esa supremacía que se daba en Francia a la historia y a la crítica escrituraria. Los hechos le dieron la razón, pues el modernismo se constituyó gracias a los sabios eclesiásticos formados en los nuevos centros intelectuales. Eran sabios, desde luego, pero desprovistos de una sana filosofía y de una sólida teología, sin las cuales la crítica histórica y bíblica quedaba a merced de las desviaciones protestantes tan de moda al otro lado del Rin. A modo de ejemplo, el padre Lagrange, fundador de la Escuela de Jerusalén, adoptó en el mundo católico el método histórico-crítico. Y a pesar de que se distanció muy pronto del modernista Loisy, al que había acogido en un comienzo, el ilustre exegeta quedó bastante influenciado por la crítica racionalista.

Aun así, esos estudios más positivos obedecían a un motivo loable. Ese clero francés sintió el deber de recuperar el largo retraso de la ciencia eclesiástica ante el desafío de la crítica protestante, cuyo avance y éxito era diez veces mayor que el prestigio de los eruditos. El hecho de que la necesidad de un trabajo de crítica bíblica se dejara sentir más en Francia que en ningún otro lado, unido a esa necesidad de lógica y de franqueza, a esa generosidad confiada y audaz hasta la imprudencia, que son los rasgos del pueblo francés, explica por qué el modernismo, siempre y cuando contara con guías (y éstos no le faltaban) había de encontrar en Francia su principal campo de acción [1]. El primer aspecto del modernismo protestante, el ignorantismo crítico, sigue estando omnipresente. Se disocia a la religión de Dios del mismo modo que se separa a la razón de la realidad. Se llega a la negación de las

[1] Rivière, *Le modernisme dans l'Église,* p. 89.

cosas, del hecho revelado y de Dios, para aceptar sólo lo que sale del hombre. El protestantismo «liberal» era la simple negación de la fe ortodoxa, sin término medio posible. La novedad del modernismo «católico» es el énfasis que se pone en *la evolución y la vida*, a las que se desarrolla en sucesivas doctrinas y que permiten superar la contradicción entre el catolicismo del pasado y el del futuro. Aunque sea sobre todo bíblico, el modernismo francés tiene bases filosóficas y consecuencias teológicas serias. Los filósofos Bergson y Blondel son los primeros cronológicamente, antes que los trabajos escriturarios de Loisy y la síntesis teológica de Tyrrell. Concluiremos el presente estudio con la reacción romana, la condenación del modernismo por san Pío X, antes de hacer el balance de la crisis modernista propiamente dicha.

CAPÍTULO X

La filosofía evolutiva de Bergson

Hemos asistido, en la sección del modernismo protestante, al ataque masivo de los ilustres sabios alemanes contra la filosofía eterna que, fiel al sentido común, afirma que las cosas existen y que nosotros las conocemos. Al principio, Descartes coloca los fundamentos de la filosofía moderna con su *cogito* subjetivo. Luego, Kant niega a la inteligencia el acceso a la realidad exterior y da una nueva definición de la verdad: la conformidad del espíritu consigo mismo. El hombre es una torre de marfil sin puertas ni ventanas. Para hacerse la ilusión de salir de esa prisión idealista, establece el *yo* como punto de partida de la nueva filosofía de la acción moral. Dios y la libertad sólo existen porque son útiles. Hegel lleva al extremo el panorama kantiano con su evolucionismo panteísta en el que todo se convierte en todo. El ser-nada, por una serie de oposiciones y síntesis, se transforma en el cerebro humano que se convierte en Dios al tomar conciencia de su propia divinidad.

El mismo idealismo fundamental impregna, conscientemente o no, toda la filosofía modernista. Un nuevo nombre aparece en el horizonte filosófico, esta vez en Francia, en la persona de Bergson. Aunque él no es católico, sí lo es Le Roy, su alumno y sucesor en el Colegio de Francia, y también Blondel, el filósofo apologista. Después de su biografía y de un sucinto resumen de su doctrina, veremos en qué se mantiene fiel a los principios que eran el talón de Aquiles del kantismo: el revolucionismo, el ignorantismo y el egologismo. Sobre este último punto pondremos especial interés en el *método de inmanencia* de Blondel.

1. Vida y doctrina de Bergson

Nacido en París, en una familia judía de origen extranjero, Henri Bergson (1859-1941) manifiesta una gran predisposición por las matemáticas, pero opta por la filosofía. Alumno de Ollé-Laprune y de Boutroux, enseña en Angers y en Clermont antes de radicarse en París. Se dedica entonces a madurar su sistema, desarrollando el evolucionismo de Spencer. Enseña en el Colegio de Francia desde 1901 y se convierte en el profesor preferido de la juventud, que se entusiasma tanto por la profundidad de sus enseñanzas como por su maestría en el uso de la lengua francesa. Presenta una doctrina que pretende liberar a las almas del cientificismo y del materialismo que reinaban en Francia, mezclada con una profunda admiración por los grandes místicos católicos. Su principal obra filosófica es *La evolución creadora*, publicada en 1907, fruto de largos años de enseñanza, y que tuvo gran influencia entre los modernistas de entonces [1]. Es nombrado presidente de la Comisión intelectual de la Sociedad de las Naciones y recibe el premio Nobel de Literatura en 1928. Su último libro, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), revela las preocupaciones morales y religiosas de sus últimos años. En esta obra establece la existencia y la naturaleza de Dios por medio de la intuición mística. Tiene intención de convertirse al catolicismo, pero al último momento renuncia a esa pretensión para no traicionar la causa de los judíos, que eran perseguidos en ese entonces.

---

[1] En realidad, ese libro es el resumen de numerosos artículos de Bergson, divulgados por muchos admiradores, de forma que Bergson bien pudo haber influenciado a los cabecillas del movimiento religioso desde fines del siglo XIX, como demostraremos.

El sistema filosófico de Bergson depende de las corrientes contemporáneas, Kant y Comte, Spencer y Darwin. Frente al racionalismo alemán y al determinismo materialista que dominaba en Francia, Bergson ofrece un camino para salir de esa cárcel asfixiante y carente de libertad. Para ello establece una filosofía espiritualista que pueda explicar la evolución biológica tomando distancia del racionalismo kantiano y del materialismo spenceriano. Si hacemos abstracción del existencialismo, radicalmente antisistemático, podemos decir con los historiadores que el bergsonismo es el último gran sistema moderno de filosofía.

Este sistema se funda en un principio original y universal, la *evolución*. Se puede formular así: lo real no es el ser estable que conoce la inteligencia, sino el puro cambio, en el que la intuición descubre la explicación de todas las cosas. Bergson es un psicólogo nato y comienza por analizar el yo humano. Ahora bien, el hombre, al reflexionar sobre sí mismo, adquiere un conocimiento íntimo de sí mismo por intuición natural. Ahí encuentra lo que busca, una facultad de conocimiento capaz de preservar la metafísica. Si con Kant admite que la inteligencia no puede conocer el absoluto de las cosas, en contra de Kant afirma que ese absoluto metafísico puede ser conocido por una facultad o método original, la intuición adivinadora. La llama indiferentemente imaginación, emoción creadora o simpatía intelectual. Los términos para describirla, como suele ser su caso, son más poéticos que filosóficos. Esa simpatía vital da intuiciones del objeto que se desvanecen. Brota, de algún modo, de la flexión de la voluntad sobre sí misma [2]. Permite transportarse al interior del objeto para dar con lo que tiene de único e inexpresable. La simpatía guarda cierta analogía con el modo como los místicos logran la intuición sobrenatural de la presencia de Dios en ellos. Es también el modo como el poeta siente las cosas y vibra al unísono con el ser de las mismas, como si estuviera en ellas.

Después de descubrir la facultad filosófica por excelencia, Bergson le pone delante su objeto filosófico, la realidad. A una facultad original corresponde un objeto original. A la intuición vital corresponde el impulso vital. Porque el absoluto, la única realidad posible, es el puro cambio. Todo cambia, nada permanece igual a sí mismo, y nada es distinto de nada. Ese cambio es a la vez duración, impulso vital y conciencia de sí. Y es que, al observar el universo, Bergson comprueba que todo sucede como si una enorme corriente de conciencia, un impulso vital, hubiera sido arrojada a través de la materia para organizarla. La materia sola es descenso, psíquica invertida, impulso vital en regresión. Necesita una fuerza progresiva. El impulso vital da cuenta de la evolución del mundo mejor que cualquier otra explicación mecanicista y materialista de los evolucionistas anteriores. Todo se explica en el universo si se admite la vida como única realidad, no ya fija en los moldes de las especies y naturalezas, sino progresiva e inventiva, abierta e imprevisible, avanzando por medio de creaciones sucesivas gracias al impulso vital. Ese impulso vital, esa enorme corriente de conciencia, es el absoluto, el acto simple y la fuerza que sintetiza el universo, y puede definirse como Dios. Así, al captar el impulso vital, la duración, el movimiento en sí y la conciencia —para Bergson todos estos términos son sinónimos—, se puede tener la seguridad de alcanzar el absoluto del mundo por medio de la intuición adivinadora.

A esa doble estructura, psicológica y física, Bergson le suma un nivel superior, abordando el problema de la moral y la religión. Se puede considerar a cada una de ellas desde dos puntos de vista diferentes. Según el punto de vista cerrado y estático, la moral

[2] *L'Évolution créatrice,* 41ª ed., 1932, p. 272, en Thonnard, *Histoire de la philosophie,* p. 908.

está dominada por el conformismo con el deber y el ritualismo fijo. La religión se caracteriza en ese caso por el egoísmo y la fabulación, que incitan a inventar todos los mitos y ritos necesarios para conservar la cohesión social. Desde el punto de visto abierto y dinámico, tenemos la moral del héroe y del santo, la de la fraternidad y los derechos del hombre. También tenemos entonces la religión de los profetas y de Cristo, de la que nace el impulso místico y caritativo gracias al contacto con el impulso vital mismo.

En resumen, el sistema de Bergson se presenta como una teoría que permite explicar lo más recóndito del universo en función del hombre. Descubre, en todos los niveles que estudia, un dualismo omnipresente: el conocimiento intelectual y el intuitivo, el mundo de la materia y el del impulso vital, la moral y religión estáticas y las dinámicas. Sin rechazar el aspecto demasiado material y estático de las cosas, lo incluye por entero en el aspecto vital y dinámico y, por lo tanto, más real, de las cosas. No es de extrañar que los historiadores consideren el bergsonismo como un sistema coherente y unificado alrededor del principio supremo de la evolución creadora. Como tal, se encuentra en realidad mucho más cerca de los existencialistas antiintelectualistas que de los idealistas intelectualistas. Tiene más parentesco con Sartre que con Kant, y con Heidegger que con Hegel.

Después de este breve esbozo, no nos costará demostrar que, aunque los principios difieran de los que profesan los idealistas, las conclusiones son idénticas en su conjunto. En efecto, en Bergson el ignorantismo se traduce como simpatía intelectual, el egologismo como conciencia de sí, y el revolucionismo como puro cambio. Como la evolución es para Bergson el principio supremo, lo más sencillo será abordar el aspecto revolucionista antes de tratar su ignorantismo agnóstico. Respecto de la cuestión egologista, veremos sobre todo el *método apologético de inmanencia* desarrollado por Blondel, pues Bergson no aporta ni suprime nada a sus predecesores.

2. La evolución creadora

En el libro que lo consagró a la fama, *La evolución creadora*, Bergson recupera el viejo sofisma griego: el ser no es, todo es puro cambio. La realidad transcurre sin que podamos saber si lo hace en una dirección única, ni siquiera si es siempre el mismo río el que corre. La verdad es que cambiamos continuamente y que el estado en sí mismo ya es un cambio. No hay cosas, sólo hay acciones. La realidad es fluida, una creación que continúa sin cesar. Es movimiento [1]. Le Roy no hace más que repetir a su maestro cuando describe, con la magia embriagadora de su estilo, los frutos de la intuición del yo profundo:

> «Se oye manar misteriosamente las fuentes de la conciencia, como un invisible estremecimiento de agua viva a través de la sombra musgosa de las grutas. ¡Me disuelvo en el júbilo del cambio! Me abandono a la delicia de ser una realidad que fluye. ¿Amo? ¿Pienso? Para mí, estas preguntas ya no significan nada» [2].

El ser no es, todo cambia; eso es lo que los bergsonianos llaman duración pura.

De este principio del movimiento absoluto se derivan, en perfecta lógica, consecuencias fatales. Primero, la negación de los conceptos más elementales, como la sustancia y la causalidad. El universo es esencialmente movimiento y vida, es decir, continuidad y simplicidad en una fluidez ininterrumpida. En ese universo no hay lugar para sustancias momificadas, o para cosas y especies distintas y divididas. Es el mundo del cambio sin nada

[1] Bergson, *Préface à la philosophie de l'experience de W. James; L'Évolution créatrice*, pp. 12, 139, 203, 251, 260, etc. En ese capítulo todas las citas de Bergson, Le Roy y Loisy han sido sacadas de DAFC, «Modernisme», col. 641-665.

[2] *Une philosophie nouvelle,* p. 68, en DAFC, «Modernisme», col. 654.

que cambie. Es el universo del vuelo de pájaro en que el pájaro, literalmente, se ha volatilizado. Es el paso del frío al calor en que el agua se ha esfumado en vapor. El cambio no necesita ningún soporte; el movimiento no implica un móvil.

> «La verdad es que, si el lenguaje se amoldara a la realidad, no diríamos que el niño se hace hombre, sino que hay un cambio de niño a hombre… El cambio es un sujeto. Pasa al primer plano. Es la realidad misma» [1].

Ya no es don Pedro el que de niño llega a ser hombre, sino don Cambio, pues éste es el sujeto y la única realidad. De hecho, nadie ha pasado de la infancia a la edad madura. Así, *cambiar* es un verbo impersonal sin sujeto: se dice que cambia, como se dice que llueve o nieva.

El principio del movimiento absoluto concluye en la posibilidad de la pura contradicción. Bergson renuncia a la lógica de las cosas, aun cuando percibe una catástrofe interior, una torsión contranatural y dolorosa del espíritu. Le Roy y los modernistas encarecen lo mismo: el principio de no contradicción no es universal ni necesario; es la ley suprema del discurso, pero no del pensamiento en general. Lejos de ser un signo de error, el absurdo es el fondo mismo de toda realidad en la naturaleza.

> «¿Qué es el cambio sino una sucesión perpetua de cosas contradictorias que se funden… en las profundidades supralógicas?» [2].

Con semejantes afirmaciones, ¿comprende Le Roy que está socavando la base de todas las ciencias experimentales que tanto nos enorgullecen hoy en día? Ese desprecio por las leyes del pensamiento lo repetirá De Lubac con su concepto de *Tradición viva*, según el cual la fe de hoy no tiene que seguir lógicamente a la de ayer [3].

La consecuencia más grave, el gran desacuerdo entre escolásticos y modernistas, como muy bien lo resalta Le Roy, se refiere a la noción misma de verdad. Y esto por dos razones muy sencillas. Primero, porque los modernistas reducen el saber a la voluntad y el conocer al deseo, por muy versátil y ciego que sea. Luego, porque no puede haber un verdadero conocimiento de las cosas si ya no hay cosas. Así lo explican los modernistas:

> «¿Hay verdades eternas y necesarias? Es dudoso. Axiomas y categorías, formas del entendimiento o de la sensibilidad: todo eso cambia y evoluciona; el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus deseos más íntimos» [4]. «Creemos que la verdad es vida y, por lo tanto, movimiento y crecimiento antes que término. Todo sistema, desde que lo cerramos y lo erigimos así en absoluto, se convierte en error. La verdad, en cuanto bien del hombre, no es más inmutable que el hombre mismo. Evoluciona con él, en él y por él; y eso no impide que sea la verdad para él; es más, sólo lo es con esta condición» [5]. «Parecéis creer que, en el orden religioso y moral, lo verdadero y lo falso son categorías absolutas y bien delimitadas. No es exactamente así» [6].

La verdad no depende de la realidad: algo puede ser verdadero sin ser real. Esto conduce a la definición blondeliana de la verdad, clásica entre los modernistas: la conformidad de la inteligencia con la vida [7]. Error supremo, puesto que un error en la noción primera de la verdad provoca un error en todo lo demás.

---

[1] *L'Évolution créatrice*, p. 338, en DAFC, «Modernisme», col. 658.
[2] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 411; 1905, p. 200, en DAFC, «Modernisme», col. 644.
[3] Véase el capítulo 17.
[4] Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305; *Dogme et Critique*, p. 355, en DAFC, «Modernisme», col. 645.
[5] Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 192, en DAFC, «Modernisme», col. 636.
[6] Loisy, *Quelques lettres*, p. 89, en DAFC, «Modernisme», col. 659.
[7] Blondel, *Annales de philosophie chrétienne*, 15 de junio de 1906, p. 235, en Courrier II, p. 46.

3. El ignorantismo bergsoniano

Bergson declara la *Crítica de la razón pura* de Kant como definitiva en lo que niega, a saber, la capacidad del espíritu de captar la realidad. Le Roy expresó lo mismo en una fórmula lapidaria que se ha hecho clásica: *Es impensable un más allá del pensamiento*. Y se explaya. Hay una objeción de la que nunca nos libraremos. El pensamiento, al buscarse un objeto absoluto, sólo se encuentra a sí mismo. Pero como un cierto realismo se impone, ese mismo pensamiento se convierte en el ser mismo, en la trama de toda realidad. Ahora bien, aceptar de entrada esta derrota del pensamiento, es lo mismo que seguir el camino trazado por la filosofía ignorantista de Kant; y eso es lo que hacen los bergsonianos. Pero ¿no tenía Bergson la intención de redescubrir la vía hacia el absoluto del universo? Sí, pero ese absoluto metafísico bergsoniano es la realidad expurgada del ser con su naturaleza y sus causas, o sea, la nada. El filósofo niega el ser en provecho de la duración pura, pues para él la contradicción y el cambio constituyen la matriz de la realidad. El sistema bergsoniano es profundamente ignorantista porque destruye el objeto inteligible.

Lo es incluso porque dice que el absoluto real no es conocido por la facultad de la inteligencia, sino por una facultad original, la intuición. Pero esa facultad resulta ser antiintelectual y está lejos de ser universal. A esa intuición hipnotizadora la llama Bergson el ronroneo continuo y el zumbido ininterrumpido de la vida profunda. Le Roy es más gráfico:

> «Adentrémonos un poco más en los repliegues recónditos de las almas. Nos encontramos en esas regiones de crepúsculo y de sueño donde se elabora nuestro yo, de donde brota la marea que se encuentra en nuestro interior, en la intimidad tibia y secreta de las tinieblas fecundas donde se estremece nuestra vida naciente. Las distinciones han desaparecido. La palabra ya no vale. Se oyen brotar misteriosamente las fuentes de la conciencia» [1].

Lo más inquietante de esa intuición quimérica son los resultados extraños y contradictorios que produce según los autores. Si Bergson pretende captar la esencia de la vida exactamente del mismo modo que la materia, Blondel, por su lado, percibe una manifestación concreta y progresiva del Infinito. Le Roy entrevé la presencia de Dios. Antes que ellos, Schelling ya había descubierto en esta intuición la estabilidad de la vida eterna, contrariamente a todos los discípulos de Heráclito, que sólo encontraban en ella el puro cambio. ¿Qué descubrimientos futuros reserva esa simpatía adivinadora a los adeptos del intuicionismo y del misticismo? Todo es previsible y todo es creíble cuando ya no nos fiamos más que del sentimiento y del buen olfato del instinto individual. Bien dijo san Pío X que la intuición es la madre de la herejía:

> «En realidad, ¿no es una locura… fiarse, sin el menor control, de experiencias como las que preconizan los modernistas?» [2].

De esas tesis ignorantistas, que niegan que la inteligencia pueda conocer la naturaleza de las cosas, que destruyen el conocimiento de la realidad y de los primeros principios, surgirán consecuencias desastrosas en apologética.

Se niega la inmortalidad del alma humana. En la filosofía bergsoniana, materia y espíritu no son más que direcciones divergentes de una misma acción, y lo físico es tan sólo

---

[1] *Une philosophie nouvelle*, p. 68, en DAFC, «Modernisme», col. 654.
[2] *Pascendi*, p. 63.

lo psíquico invertido. De hecho, ¿cómo probar la inmortalidad del alma cuando la distinción entre tú y yo no es más que una ilusión?

Se niega la realidad del milagro, entendido como derogación de las leyes naturales. Para Bergson, las leyes uniformes que permiten explicar la naturaleza sólo existen en nuestra inteligencia, que recorta y deforma la realidad. Puesto que nada es uniforme, ya no hay lugar ni para las leyes ni para sus excepciones. El milagro ha pasado de moda y se convierte en una simple acción natural, aunque sorprendente, sin ninguna intervención de Dios [1]. Esta acomodación satisface plenamente a Loisy, pues al mismo tiempo que elimina el milagro, da la impresión de conservarlo. Para él, por otra parte, el milagro y la profecía son antiguas formas del pensamiento religioso destinadas a desaparecer [2].

La existencia de Dios queda arrinconada. Un Dios, ser supremo, infinito, sustancialmente distinto del mundo que ha creado, ya no es posible siquiera en la visión modernista que desprecia las sustancias y las causas. Es repetir a Hegel, para quien Dios está realizándose; es imitar a Renan, que responde al que le pregunta si Dios existe: «¡Todavía no!». Los bergsonianos afirman que Dios es la emoción creadora, el amor activo, la vida en perpetuo cambio y la concentración de la duración.

> «Dios es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, ya no es un misterio, la experimentamos en nosotros mismos desde que actuamos libremente… Ya no hay que hacer intervenir a una fuerza misteriosa. Hay que desarraigar el prejuicio de que el acto creador se da en bloque en la esencia divina. Un Dios así definido no ha hecho absolutamente nada» [3]. «Para nosotros, Dios no es, sino que se hace. Su cambio es nuestro propio progreso» [4].

Bergson tiene la audacia de llamar a eso «panteísmo ortodoxo».

¿Se trata aquí tan sólo del pensamiento de un filósofo aislado, o es un pensamiento compartido por los eclesiásticos modernistas? La duda ya no nos es posible cuando leemos en la pluma de su cabecilla, Loisy:

> «Si el problema cristológico se plantea de nuevo, se debe a la renovación integral que se produjo y sigue produciéndose en el seno de la filosofía moderna. La cuestión que hay en el fondo del problema religioso actualmente no es saber si el Papa es infalible o si hay errores en la Biblia, ni siquiera si Cristo es Dios o si hay una Revelación —que son otros tantos problemas secundarios o que han cambiado de sentido, y que dependen del gran y único problema—; más bien, se trata de saber si el universo es inerte, vacío, sordo, sin alma y sin entrañas, y si la conciencia del hombre no encuentra un eco más real y verdadero que en sí misma. Para decidirse por el sí o por el no, no hay prueba que podamos llamar perentoria» [5].

Para hablar claramente, todo el problema estriba en la cuestión filosófica de un Dios personal distinto del hombre, del que el cabecilla de los modernistas, siguiendo a Hegel y a Bergson, no está muy seguro.

A pesar de esos fundamentos, Bergson sostiene la superioridad de la religión cristiana, ilustrada por su universalidad. Pero, según él, la religión sólo tiene valor por su emoción creadora inicial, independientemente de todo fundamento racional. Para él, todos los dogmas revelados, la Santísima Trinidad, la encarnación, y toda la organización de la jerarquía y de los sacramentos de la Iglesia, son fabulaciones salidas de las religiones

---

[1] El catecismo *Pierres vivantes,* de la Conferencia episcopal francesa, da la misma definición modernista del milagro.
[2] Loisy, *Quelques lettres*, pp. 59, 61, en DAFC, «Modernisme», col. 661.
[3] Bergson, *op. cit.*, pp. 270, 123, 264, 262, en DAFC, «Modernisme», col. 656.
[4] Le Roy, *Revue de Metáphysique et de Morale,* 1907, p. 509, ibíd.
[5] Loisy, *Autour d'un petit livre*, pp. 129, 202, en ICP, ver p. 23 y ss.

primitivas o de la emoción de la caridad inicial. Recupera prácticamente el fundamento religioso de Schleiermacher, el conocimiento sentimental de Dios. En ambos casos nos quedamos en el campo de la conciencia pura, fuente de las emociones. En esa misma conciencia, aislada del exterior, Blondel pretenderá encontrar la necesidad de lo sobrenatural y de la religión revelada.

4. El «método de inmanencia» de Blondel

El nuevo método apologético, llamado *del umbral*, apareció en el libro *La Acción* (París, 1893), escrito por el borgoñón Maurice Blondel. La oscuridad de sus ideas y de su estilo, al igual que su naturaleza sentimental, lo habrían hecho pasar por un alemán. En esa tesis doctoral, el joven filósofo se esmera por vencer la prisión de la conciencia individual en nombre de la acción. Lo explica un poco después:

> «Hay una noción que el pensamiento moderno, con una susceptibilidad celosa, considera como la condición misma de la filosofía: es la noción de inmanencia, es decir, que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda, de alguna forma, a una necesidad de expansión; y que, ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación impuesta desde fuera, no hay para él verdad que cuente y precepto admisible que no sea, de alguna manera, autónomo y autóctono» [1].

Sobre este punto de apoyo inmanente elaborará una apología de la fe cristiana. Blondel, en su libro, pretende unir la filosofía inmanentista, que lo saca todo del hombre, con la religión cristiana sobrenatural, que sólo puede proceder de Dios. Es querer conciliar lo inconciliable. A pesar de todo, Blondel lo intentará. Su solución es el método de inmanencia que hace brotar la verdad de las necesidades del sujeto y, por lo que se refiere a lo sobrenatural, busca sus raíces en las tendencias mismas de la naturaleza.

> «[Lo sobrenatural es] absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre» [2].

En el método apologético de la acción, el acto de fe no es la aceptación de un contenido que presenta una autoridad exterior, sino más bien la expresión exterior de un sentimiento religioso. Gracias a este método, la acción misionera es superflua, porque el acto de fe ya no exige la predicación de proposiciones en las que haya que creer, ni la demostración de los motivos de credibilidad. En conformidad con su apologética del umbral, Blondel redefine la verdad como la conformidad del pensamiento con la vida, lo que le valdrá poco después un duelo epistolar con el teólogo romano Garrigou-Lagrange [3].

Un grupo se reúne muy pronto alrededor de Blondel, cuyo órgano de prensa son los *Annales de philosophie chrétienne* del oratoriano Laberthonnière [4]. Este último, substituyendo el intelectualismo anticuado por las aspiraciones del corazón, extiende el método apologético a toda la religión cristiana. Parte de un principio de autonomía

---

[1] Blondel, *Lettre sur les exigences de la philosophie contemporaine,* en Barbier, p. 368.

[2] Éste es el texto completo sacado de *L'Action* (París, 1950), p. 388 en Wagner, *Henri de Lubac*, p. 35: «Absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre, ésta es propiamente la noción de lo sobrenatural: la acción del hombre supera al hombre; y todo el esfuerzo de su razón es ver que no puede ni debe aferrarse a ello. Cordial espera del mesías desconocido; bautismo de deseo que la ciencia humana no puede provocar, porque esa necesidad misma es un don».

[3] En Courrier II, pp. 46-50. Ver capítulo 19.

[4] Los *Annales* fueron incluidos en el Índice en 1913, al igual que las obras de Laberthonnière, con prohibición de publicar otros escritos, dado que su sumisión pareció muy poco convincente. En efecto, «a las habituales doctrinas inmanentistas y a las consecuencias de la autonomía del espíritu que se derivaban de ellas, se sumaban las invectivas más virulentas y audaces contra el Magisterio de la Iglesia, contra los teólogos que, por su enseñanza extrínseca sobre la gracia y la revelación, nos rebajan del estado de personas al estado de cosas, y especialmente contra el primer responsable de esa ruina, santo Tomás de Aquino, opresor de las almas, hombre "que, según Laberthonnière, ni siquiera es hereje", porque se quedó completamente fuera del cristianismo» (*Enciclopedia católica*, «Laberthonnière»), en Courrier II, p. 168.

intelectual según el cual no existe ninguna verdad que deba serle impuesta al hombre. Se rebela contra la noción de lo sobrenatural entendido como un sistema de verdades abstractas que sólo llegan a nosotros por vía de autoridad. Esa filosofía deja entrever una postura metafísica:

> «Así, pues, cuando los filósofos…, para conservar esta autonomía que constituye nuestra personalidad moral, reclaman una verdad que tenga la característica de ser inmanente, es decir, que se relacione con ellos, que puedan encontrar en sí mismos, en lo que son y lo que deben ser, no podemos dejar de coincidir con su parecer» [1].

Lo que se dice de la razón vale también para las verdades de fe. Laberthonnière siente aversión por una religión concebida como un lío de fórmulas impuestas al espíritu desde fuera. Hay que reemplazarla por una fe que provenga de nuestro interior, según la cual el espíritu proclama su autonomía y se da a sí mismo la verdad que acepta. Laberthonnière acaba, naturalmente, despreciando el dogma en provecho de una espiritualidad mística. El cristianismo significa, primero y ante todo, una presencia activa de Dios en la humanidad, y si nos ofrece un sistema de verdades sobrenaturales en que debemos creer, es porque tenemos una vida sobrenatural que vivir: la humanidad nunca ha creído si no es para vivir y viviendo. Laberthonnière tiene la franqueza de sacar a relucir la confusión entre el orden natural y el sobrenatural, que está a la base del método blondeliano.

> «Puesto que existe un orden sobrenatural, puesto que todo hombre de hecho, y no decimos de derecho, está llamado a vivir sobrenaturalmente, Dios actúa por medio de su gracia en el corazón de todos los hombres y los impregna de su caridad; la acción misma que constituye fundamentalmente nuestra vida está, de hecho, como informada sobrenaturalmente por Dios… ¡Aun sin ser conocido, Dios está siempre ahí!» [2].

Propagada por amigos de mucho prestigio, la tesis oscura de Blondel, que bajo su forma original sólo podía interesar a los investigadores, recibió vivas críticas. Parecía sospechosa de naturalismo o condenada a no llegar a ninguna conclusión. El dominico Schwalm, de la *Revue thomiste*, refutó este sistema como se merecía. Denunciaba los peligros del idealismo egologista para la fe: supresión de todo vínculo verdadero entre el cristiano y la Iglesia, norma visible de su fe; supresión de toda prueba del hecho de la Revelación y de su sagrado depósito, confiado a la Iglesia; supresión de toda concordancia entre la razón filosófica y la fe. Añadía también que esa filosofía hacía imposible el reconocimiento objetivo de lo sobrenatural, encarnado en Cristo y en la Iglesia. Si de hecho, hablando desde el punto de vista histórico, Dios se dignó elevar al hombre a un fin sobrenatural, no podremos encontrar las pruebas de ese hecho en el «hombre puramente hombre». La religión del hombre puramente hombre sólo puede ser una religión humana y natural [3]. Después de Schwalm, el propio Loisy demostró las deficiencias de ese sistema.

> «La filosofía de la inmanencia busca a Dios en el hombre, ingeniándoselas para encontrar en nuestra naturaleza experiencias que impliquen la necesidad, la existencia y la presencia de Dios, y de Dios tal como lo enseña la fe católica, encarnado en Jesucristo y activo en la Iglesia. Concienzudo ensayo de apologética, cuyo defecto capital es la desproporción de sus conclusiones ortodoxas con relación al fundamento psicológico de su demostración» [4].

Lo mismo sucede con la obra de Laberthonnière:

---

[1] Laberthonnière, *Annales*, 1903, en Barbier, p. 378.

[2] Laberthonnière, en Barbier, p. 377. Ésta es, ni más ni menos, la tesis del «cristiano anónimo» de Rahner (véase el capítulo 15) y del buen budista de que hablaba el que luego iba a ser Juan Pablo II, en *El signo de contradicción* (véase el capítulo 24).

[3] Schwalm, en Barbier, p. 373.

[4] Loisy, *Simples réflexions*, pp. 16-17, en Rivière, pp. 237-238.

> «Ese sistema, que es un Blondel traducido al francés y sin pretensión doctoral, es una repetición del iluminismo protestante; es la negación esencial del dogma teológico, transmitido por la Tradición, y de la autoridad de la Iglesia, que es su suprema garantía. Esa gente cree en todos los dogmas de la Iglesia, pero no como se debe, según una Revelación objetiva y basada en el testimonio de la Iglesia; se apoyan en su experiencia interior, a la manera de los protestantes; son subjetivistas, no ortodoxos» [1].

Como Lutero sobre el tema de la gracia, todos los inmanentistas, Blondel y Laberthonnière, seguidos por De Lubac, Rahner y Juan Pablo II, tropiezan con este escollo que es lo sobrenatural. Teilhard se queja de que san Agustín lo haya echado todo a perder al «inventar» lo sobrenatural. Comprende claramente que una religión, una Revelación y una gracia verdaderamente sobrenaturales presuponen una acción divina fuera del hombre. Pero los modernistas, sedientos de libertad absoluta, no pueden soportar ese yugo suave y ligero de Dios, que actúa como maestro de las conciencias sin violentarlas. Lutero entiende como violación de la conciencia por parte de un Dios tirano, lo que la doctrina católica ve como único medio de justificación del hombre. Los inmanentistas puros, de estilo kantiano, señalan que todo sale del hombre y que nada recibe él de Dios. Los inmanentistas moderados, de estilo blondeliano, sostienen una versión edulcorada del mismo error. En vez de negar simplemente la acción sobrenatural, la confunden con la acción natural y humana. El resultado es el mismo: se desnaturaliza lo sobrenatural, se sobrenaturaliza a la naturaleza humana. Cuando se miden las consecuencias lógicas de estas posturas se comprende por qué son severas las críticas dirigidas contra Blondel. El hombre queda necesariamente divinizado y se hace difícil distinguirlo de Dios. El hombre se convierte en la fuente, medida y fin de toda la religión del corazón, haciendo eco a Schleiermacher. Este método de la inmanencia se queda dentro de la familia de la inmanencia. Es tan sólo fantasía pura, monista y panteísta.

*
*   *

Éste es, a grandes rasgos, el plan general de esa torre de marfil «sin puertas ni ventanas» en la que el subjetivismo agnóstico pretende encerrar, como en una prisión sin salida, a la razón humana. Ésta es la Babel de la filosofía moderna donde reina la más increíble confusión de ideas y lenguas. Descartes, con su subjetivismo, puso los primeros cimientos; Kant erigió el gigantesco edificio, tan complicado como incómodo; Hegel vigila la cumbre, perdida entre las oscuras nubes del no ser. Después de ellos, Bergson, seguido por los modernistas, quiso agregar un piso sin derruir el monumento. Sus intenciones de corregir a Kant y de recuperar lo real y lo absoluto, declarados como perdidos e incognoscibles para siempre, eran loables tal vez. Pero construyó ese piso no en las alturas, sino en el subsuelo del yo profundo y del subconsciente, fruto de su imaginación creadora. Allí, privado de la luz racional, guiado por las tinieblas de su intuición, a la que llama emoción creadora, produjo sus obras, que algunos consideraron como chispas geniales. Se equivocó de método. Nunca se ponen en el subsuelo las puertas y las ventanas; tampoco se ilumina el mundo apagando las luces de la inteligencia [2].

Las aplicaciones religiosas sólo saldrán a la luz más tarde y obligarán a Roma a fulminar sanciones. Al lanzar anatemas contra este audaz edificio antiintelectual, san Pío X protegía a la razón misma de un suicidio insensato. Si deseaba, antes que nada,

---

[1] Loisy, *Choses passées*, pp. 307-308, en Rivière, p. 237.
[2] Cf. DAFC, «Modernisme», col. 664-665.

salvaguardar el depósito de la fe, el Papa debía asimismo alertar a los pensadores contra los principios directivos de las herejías modernistas. Kant, Hegel y Bergson son, en efecto, los corifeos más peligrosos de la herejía modernista, pues socavan el Evangelio y el dogma hasta sus cimientos. No cabe duda de que su síntesis filosófica, en especial la de Bergson, se amolda perfectamente a la religión del sentimiento y de la conciencia de Schleiermacher. Los eclesiásticos modernistas, Loisy y Tyrrell en particular, eran muy aficionados a los escritos del filósofo francés. Y es que, de hecho, su filosofía de la emoción creadora es el zapato que calza a la perfección en el pie modernista de una Revelación inmanente y de un dogma simbólico en perpetua evolución. Los capítulos siguientes lo confirmarán.

CAPÍTULO XI

«El Evangelio y la Iglesia» evolucionistas de Loisy

Kant, que encarna el modernismo protestante por la coherencia interna de sus puntos de vista en cualquier ámbito, tanto filosófico y escriturario como teológico, en la católica Francia encuentra su par en Loisy, reconocido con razón como el cabecilla de los modernistas. Kant es filósofo crítico ante todo, pero su filosofía lo abarca todo y corrompe todo lo que toca. Loisy, por su formación, es un exegeta de pura cepa, pero su exégesis crítica implica una filosofía kantiano-bergsoniana y conduce a una teología simbolista. Para entender mejor la contribución nueva y en cierto modo genial de Loisy dentro del movimiento modernista, es necesario esbozar una semblanza de su persona y de sus principales manifiestos.

1. La persona y sus ideas

El padre Alfred Loisy (1857-1940) era hijo de padres humildes, granjeros de un pueblito de la Marne. De salud frágil, entra muy joven en el seminario de Châlons. Allí se queja de una educación escolástica demasiado seca y racional para su devoción más simple. Para distraerse de ella, ingresa en la Orden Tercera de san Francisco, y saborea las primicias de las ideas liberales leyendo a Lamennais, Montalembert y Lacordaire. La noche de su ordenación, en junio de 1879, lo carcomen las dudas sobre la verdad absoluta del cristianismo, pues sospecha un fraude en los orígenes de nuestra religión. Esas sospechas aumentaron al llegar a París, ciudad a la que Louis Duchesne lo había invitado para enseñar en el Instituto Católico recientemente creado. En esos institutos, repartidos por toda Francia, el espíritu general era favorable a la filosofía y crítica modernas, a costa de la sana teología. Querían estar al día, recuperar el tiempo perdido y tratar los problemas científicos modernos en el terreno de los adversarios protestantes.

Duchesne en particular actuaba de este modo en París, fundando en 1880 el *Bulletin Critique*. Preconizaba el método de contacto directo con las fuentes y la crítica severa de los textos. A su lado, Loisy pasaba por un alumno brillante y un lector apreciado por los estudiantes. Sus adversarios le reconocían talentos sobresalientes: una capacidad científica poco común, a base de información precisa y crítica penetrante, tanto en el campo de la filología semítica como en el del pensamiento religioso contemporáneo, y un talento de exposición notable por su soltura [1]. En el Collège de France, por esa misma época, Renan destruía las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. A instigación de Duchesne, Loisy emprende la lectura de Renan para refutarlo mejor. Pero el contacto con el historiador escéptico, lejos de apartar a nuestro investigador de los caminos críticos, lo sumerge más en ellos. Empieza a expresar dudas sobre las diversas narraciones evangélicas de la natividad y de la resurrección, que le parecen incompatibles con la Historia. Los Santos Libros fueron escritos con menos exactitud que los libros profanos. Si el Espíritu Santo tiene algo que ver en su redacción, no ayudó, sin embargo, a seleccionar las mejores fuentes históricas. Sin haber leído todavía a «los alemanes» —los filósofos

[1] Monseñor Batiffol, en Rivière, pp. 97-98. Loisy conservó, hasta las condenaciones de 1903, una posición honrosa, sin nada que la perjudicara seriamente.

agnósticos kantianos—, Loisy pone en tela de juicio la realidad objetiva de las conclusiones de la sana filosofía. No obstante, aún cree poder guardar el justo medio entre el sabio y el cristiano en materia escrituraria.

El año 1883 marca una fecha crucial para la exégesis progresista, que será puesta en la picota. Es el año en que se da una especie de ruptura entre el Instituto Católico y San Sulpicio, donde se anatematiza a «los alemanes»; entre Loisy con su crítica pura, y Vigouroux que defiende la exégesis tradicional y no tarda en prohibir a sus alumnos que escuchen al profesor del Instituto, a quien considera demasiado crítico. Por ese tiempo Loisy entabla amistad con los futuros cabecillas del movimiento modernista, Laberthonnière y Denis, de los *Annales de philosophie chrétienne*. Entra especialmente en contacto con el barón católico Frédéric von Hügel, que patrocina desde Londres el movimiento modernista con su influencia, dinero y dedicación. De común acuerdo con Duchesne, el padre Hébert, entonces director de la escuela Fénelon, lo inicia en el kantismo. Para Hébert, la crítica filosófica había destruido los fundamentos racionales de la fe, en especial la noción de un Dios personal. En materia de exégesis, Hébert abraza las tesis que luego repetirá Loisy: la Iglesia, la verdad y lo divino evolucionan; el Evangelio es puro símbolo y leyenda, como ya pensaba Strauss [1].

Así es como, poco a poco, el padre Loisy se aparta de la fe tradicional. Algunos años después, en 1886, tiene la convicción de que esa fe católica es un obstáculo para el desarrollo intelectual de la humanidad. Según él, la única verdad que un estudiante podría llegar a aceptar es el relativismo y el simbolismo en materia de verdad religiosa. Sus estudios comparados de las religiones asirias lo llevan a generalizar sus dudas sobre la Sagrada Escritura, haciéndolo caer en una crítica escéptica total de la Revelación, crítica que abarca a todas las religiones. La lectura del *Estudio comparado de las religiones* de Newman, en 1892, sólo le sirve para confirmar sus ideas preconcebidas. Pero su situación se vuelve precaria. Ese mismo año es finalmente expulsado del Instituto Católico por presión de los obispos de Francia. En 1893 León XIII publica la encíclica *Providentissimus*, que censura la postura del Instituto y de Loisy, que pretendía reducir la inspiración escrituraria y encontrar errores en la Sagrada Biblia. Loisy se convierte en capellán de una escuela de chicas en Neuilly, donde puede consagrarse a su gusto a la investigación escrituraria.

El año 1893 es también el año en que se tradujo en Francia el libro de Johannes Weiss, *La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios*. Este libro influenciará mucho a Loisy, para ver los Evangelios sólo desde un enfoque escatológico. Jesús, como sus contemporáneos, esperaba como inminente el fin del mundo. Su misión era proclamar el inminente reino de Dios, que Él venía a establecer en la tierra. Loisy se valdrá de esto para explicar su tesis de la dinámica de los Evangelios y de toda la religión cristiana. En su retiro de cinco años redacta su «libro inédito», que constituirá la sustancia de muchos escritos posteriores. Esta obra analiza los tres «postulados» de la fe que, según su opinión, ya no se sostienen ante las ciencias modernas —la crítica, la biología y la teoría social—. El postulado *teológico* declaraba que Dios y la creación eran conceptos que nunca habían cambiado ni cambiarían jamás —«por supuesto, esos autores no habían previsto a Darwin»— [2]. El postulado

[1] Su *Credo du Vicaire savoyard*, escrito a partir de 1894, es quizá la expresión teológica más perfecta del modernismo (véase la parte final del capítulo 12). Duchesne lo había inducido a «ver con claridad las contradicciones de los testimonios relativos a la resurrección», escribe Houtin, en Rivière, p. 142. El mismo Duchesne hizo declaraciones muy equívocas después de la condenación de los *Souvenir d'Assise* de Hébert, aunque enseguida se retractó de sus palabras, cf. Rivière, pp. 151-152.

[2] Loisy, en Ratté, *Three Modernists*, p. 62.

mesiánico pretendía que Cristo y la Iglesia habían sido anunciados en el Antiguo Testamento. Por último, el postulado *eclesiológico* aseguraba que la Iglesia, con su jerarquía, sus sacramentos y sus dogmas, había sido instituida directamente por Jesucristo. Loisy quería ayudar a la Iglesia a salir de ese callejón sin salida en que se había puesto a los ojos de la ciencia. Lo que ella tenía que hacer era adaptar los tres postulados a las leyes del desarrollo histórico, lo cual sería mucho más satisfactorio para la fe que cualquier sarta de milagros.

En esta coyuntura, después de romper relaciones con Duchesne, Loisy se acerca a la Escuela de Jerusalén, de mentalidad abierta y bastante liberal, dirigida por el padre Lagrange [1]. Sólo más tarde, en *Cosas del pasado*, revelará que había perdido la fe desde hacía tiempo, cosa que no habría sucedido si no se hubiese planteado graves problemas de conciencia. Pronto la colaboración se vuelve difícil. El secretario Batiffol, en 1894, rechaza un artículo suyo porque pone en duda la divinidad de Cristo. A lo cual Loisy replica con risa satánica: «¡Y ustedes aún creen en eso!» [2]. El mismo secretario, quejándose en otra ocasión de sus piruetas equívocas, le escribe en 1896 a Lagrange que ya no tenía deseos de engancharlo al carro, pues daba coces. Dejando a ese grupo, Loisy funda entonces la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, con la colaboración, entre otros, del sombrío Joseph Turmel, cuyo doble juego iba a dar mucho que hablar de la crisis modernista.

Al presentarse como puramente crítica, la escuela de Loisy quiere liberarse de las normas doctrinales que León XIII dio en su encíclica *Providentissimus*. En vez de atenerse a las cautelas y límites que impone la inspiración escrituraria y la autoridad de la Iglesia, pretende estudiar la Biblia sin prejuicios, según los estudios científicos, históricos y arqueológicos, dejando a los apologistas la tarea de conciliar las conclusiones científicas con la fe. En realidad, a pesar de sus pretensiones de imparcialidad, la crítica pura seguía los pasos de los protestantes, cuya fe no es intelectual ni racionalmente fundada, sino radicalmente agnóstica. En esa época, sin embargo, ideas mucho más radicales roían ya su espíritu.

> «Si soy algo en religión, soy más bien panteísta, positivista y humanitarista que cristiano».

Un jesuita, el padre Fontaine, abrió fuego contra él en *Las infiltraciones protestantes y el clero francés* (1899). Ahí denunciaba a Loisy por no reconocer la autoridad histórica del cuarto Evangelio, y a «A. Firmin» (uno de los seudónimos de Loisy), a propósito de sus artículos sobre «La Revelación primitiva». A. Firmin fue atacado de nuevo por sus artículos «Las pruebas de la economía de la Revelación» y «La religión de Israel», que fueron censurados en 1900 por el cardenal Richard de París, por ser contrarios a los principios de la Iglesia. Ese mismo año, el estudio «Los mitos babilónicos y los primeros capítulos del Génesis», que abordaba el delicado problema de los orígenes, también fue visto con sospechas.

A pesar de la mala publicidad que se hacía a su alrededor, Loisy tenía el apoyo de protectores eclesiásticos de alto rango, en especial el arzobispo de Albi, monseñor Mignot. Su imagen de sabio mal apreciado y sus estudios científicos lo ponían tan en evidencia que podía pretender al obispado de Mónaco, a falta de uno en Francia, por intermedio del cardenal Mathieu, de la Curia Romana, en el mismo momento en que publicaba sus famosos libros rojos, que iban a desencadenar la tormenta. Cuando se quitó la máscara y las

[1] Cf. Lagrange, *Au service de la Bible*, pp. 364-368, en donde explica los postulados del método histórico-crítico.
[2] En Poulat, *Histoire, dogme et critique,* p. 365.

autoridades lo reconocieron como un peligroso hereje, Loisy mostró una actitud elusiva durante cuatro años, lo que le permitió multiplicar el número de adeptos a la causa de la «ciencia pura» y del «progreso». Excomulgado en 1908, abandonó la Iglesia para aceptar del gobierno una cátedra de Historia de las Religiones en el Collège de France. Una vez ahí, trató de relanzar *la religión de la humanidad* de Auguste Comte, su predecesor en el Collège. Nada ilustra mejor el resultado último de la religión modernista que esa extraña religión de Comte recuperada por Loisy [1].

2. «El Evangelio y la Iglesia»

El motivo de esta obra (noviembre de 1902) fue la publicación de las conferencias del protestante liberal Harnack sobre *La esencia del cristianismo* (Berlín, 1900). Al mismo tiempo que felicitaba a Lutero por haber asentado las bases del movimiento de emancipación, Harnack lo acusaba de haberse detenido a mitad de camino, sin haber podido terminar con los dogmas y los ritos para volver a encontrar así, en su sencillez primitiva, la auténtica religión de Cristo. Era necesario, por lo tanto, despojar la esencia del cristianismo de su viejo ropaje.

Semejante obra, extranjera y protestante, no estaba hecha para atraer al gran público. No obstante, no podía dejar de interesar a los medios intelectuales, y a Loisy en primer lugar. Éste tomó la pluma con gusto, puesto que ya tenía su propia síntesis cristiana lista en un cajón. Levantando el guante arrojado con orgullo por el sabio berlinés, Loisy aceptó el desafío, y publicó *El Evangelio y la Iglesia*, seguido de *En torno a un pequeño libro*, complemento del anterior. Las declaraciones evolucionistas y simbolistas, que saltan a los ojos del lector de hoy, desaparecían en ese entonces en una exposición sutil que matizaba hasta el grado del equívoco y equilibraba hasta la ambigüedad sus afirmaciones religiosas. En ninguna parte había afirmaciones claras. Se podían encontrar ahí todas las fórmulas cautelosas que la lengua francesa ofrece a una pluma hábil. Libro extraño y desconcertante, que tenía el arte de insinuar por todos lados sus conclusiones sin enunciarlas nunca explícitamente. Estaba destinado a engañar, y los engañados, al principio, fueron incontables.

En realidad, bajo apariencia de refutación de un libro protestante, se insinuaba toda una concepción del cristianismo que daba a la obra su verdadero carácter. Loisy, recurriendo a la ironía, trataba al cristianismo de Harnack como un fruto podrido, al que había que mondar para llegar al hueso incorruptible. Cristo tuvo sólo una idea verdadera entre muchas falsas, la relación íntima e individual del hombre con Dios por la filiación mística. Eso es lo más importante del Evangelio, según la escuela *kerigmática*. Ésa es toda la *esencia del cristianismo*, tal como se desprende de la predicación y de los ejemplos de Jesús. Cada quien será religioso, en la intimidad de su conciencia, según cómo conozca, ame y honre prácticamente a Dios como Padre suyo. Es una concepción reduccionista de los Evangelios, considerados únicamente desde el ángulo de la paternidad divina. Todo lo que no se incluya dentro de esto debe rechazarse sin piedad como apócrifo y añadido.

[1] Cf. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, pp. 722-723. La religión positiva de Comte, fruto de su imaginación, hace adorar a la Humanidad y sobre todo a los genios. Ese Ser del que formamos parte nos domina y merece nuestra adoración. Puede asociársele la tierra (gran Fetiche) y el aire (gran Medio) para completar la Trinidad positivista. Esta religión tiene sus sacerdotes, los sociólogos, y sus ritos, cuyo ceremonial detallado fue previsto por Comte. Se trata de un ateísmo o de un panteísmo materialista, en el que «la Humanidad acaba de eliminar irrevocablemente el concepto de Dios». Véase también DAFC, «Positivisme», col. 51-52.

Aunque ironice al hablar del fruto evangélico que hay que mondar para conservar el hueso central, en realidad Loisy está en el mismo barco que Harnack. También él practica la reducción, pues examina los Evangelios exclusivamente bajo el aspecto del inminente reino de Dios. En esto sigue a la escuela escatológica de Johannes Weiss, que enseñaba que Jesús compartía totalmente la esperanza de sus contemporáneos. A partir de esa óptica de un Jesús iluminado que vive bajo la ilusión de la parusía inmediata, Loisy interpretará todo el Evangelio. Como sus predecesores alemanes, Loisy dice que hay que distinguir al Cristo de la fe del Cristo histórico. Para Strauss, como para Harnack, la fe de la comunidad había producido muchas mitologías que se habían cristalizado alrededor de la Historia pura. A imitación de ellos, el Evangelio histórico de Loisy se reduce a poco, porque

> «la tradición sinóptica revela un trabajo de idealización progresivo, de interpretación simbólica y dogmática» (83) [1]. «Ni los predicadores cristianos ni los evangelistas se preocuparon por la exactitud histórica; aspiraban a producir la fe e interpretaban el Evangelio al relatarlo» (85). «El realismo aparente de las escenas se debe a la imaginación mística del autor (san Juan) y a la energía de su convicción, que no le permiten distinguir netamente, en sus meditaciones religiosas, lo ideal de lo real, la teoría de la Historia, el símbolo de su objeto» (103). «Pero el cuarto Evangelio es un libro de teología mística en el que se oye la voz de la conciencia cristiana, no la del Cristo de la Historia» (130).

A fin de cuentas, los Evangelios nos cuentan la historia de un hombre llamado Jesús, que en los últimos años de su vida predicó la inminencia del reino de dominación política universal que esperaba Israel y la penitencia como condición necesaria para entrar en él. Conquistado para esta esperanza al escuchar a Juan Bautista, Jesús le sumó la ilusión de creerse el Mesías que presidiría esa obra en su próximo regreso glorioso. Totalmente absorto por esa parusía inminente, no podía ni pensar en fundar una Iglesia. Intoxicado por esa idea del Mesías, prometió a sus discípulos que se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Trató de llevar a cabo un golpe de Estado en Jerusalén, pero los insurrectos fueron detenidos y condenados por el crimen de alta traición, ya que Jesús se había declarado Rey de los judíos, y por eso fue ejecutado. Su cuerpo fue sepultado en una fosa común, sin que nunca se lo volviese a encontrar. Esto es, a grandes rasgos, lo que nos enseña la historia evangélica sobre la vida de Jesús, expurgada ya de todos sus añadidos legendarios. El trabajo del historiador termina cuando el cuerpo muerto de Jesús es puesto en el sepulcro, y se sella su entrada con una piedra.

Jesús muere. Todo cambia. Al ciclo prepascual o ciclo de la Historia, sigue el ciclo pascual o ciclo de la creencia. A la realidad sigue la fe, a los hechos la leyenda, al Evangelio la Iglesia. La Iglesia sale del Evangelio como la mariposa sale de su crisálida. El segundo ciclo sucede al primero, pero no le es ajeno, ya que lo prolonga como la planta prolonga la semilla, como la cosa prolonga el símbolo. Está contenido en el primero aunque lo contradiga. Aunque Jesús haya fijado para un tiempo próximo la llegada de su reino puramente terreno, la «creencia» de los discípulos lo proyecta en un horizonte sin fin, hasta volverse católico y perderse en la eternidad. Los Apóstoles, en particular san Pablo y san Juan, no pudieron hacer abstracción de todo este movimiento de simbiosis y embellecimiento de la comunidad primitiva. Por eso la crítica se topa con tantos dogmas y con tan poca Historia. A modo de ejemplo, Loisy explica que

> «las apariciones (de Jesús después de la resurrección) son un argumento directo, pero que podemos decir incierto en su significación… Algunas impresiones sensibles no son el testimonio adecuado de una realidad

[1] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, al igual que las siguientes referencias, con la página correspondiente. Cf. Rivière, pp. 150-190, *passim*; Barbier, pp. 392-403.

puramente sobrenatural… La realidad objetiva de las apariciones no queda definida para el historiador con suficiente precisión» [1]. «La divinidad de Jesús no es un hecho de la historia evangélica cuya realidad podamos verificar críticamente» [2]. «Cristo es Dios para la fe» [3].

El hecho es que Cristo resucitado ya no pertenece al orden de la vida presente y del conocimiento sensible, sino al mundo futuro. Así, los discípulos «creen» en la resurrección de su Maestro. «Para ellos» entró en su gloria, se convirtió en Señor y fue consagrado como tal, y vive en la inmortalidad. El advenimiento del reino se convierte, por medio de la evolución de la creencia, en el reino celestial de la eternidad a la que todos deben prepararse.

Aquí se ve claramente cómo Loisy asienta un primer prejuicio: la oposición entre el Cristo de la Historia y el Cristo de la fe, similar al divorcio entre el fenómeno y la cosa en sí kantiana. A esto, además, se le deben sumar otros presupuestos filosóficos que no tienen nada que ver con la crítica bíblica: la teoría del panteísmo inmanente (hagamos a Dios a nuestra imagen); el progreso y la ciencia como razón suprema de la perfección del hombre; el deber de adaptar los símbolos de la Iglesia a la ciencia; la incapacidad de los hechos históricos (los milagros) para probar la divinidad de Cristo. Contentémonos con algunas citas notables que permiten sondear las profundidades del mal intelectual que aqueja a Loisy:

«Si se supone que la verdad, en cuanto accesible a la razón humana, es algo absoluto, que la Revelación ha tenido esa misma característica y que el dogma participa de ella; que no sólo el objeto del conocimiento es eterno e inmutable en sí mismo, sino también la forma que ese conocimiento ha revestido en la Historia humana, las afirmaciones de mi librito [*L'Évangile et l'Église*] son más que temerarias, son absurdas e impías… Una tradición que, como la que tiene por objeto los milagros de Jesús, es inevitablemente legendaria… Dios no interviene en la Historia… La idea común de la Revelación es una mera niñería. Dios se revela en y por la humanidad. Se puede representar indistintamente al individuo consciente como la conciencia de Dios en el mundo por una especie de encarnación de Dios en la humanidad, y como la conciencia del mundo subsistente en Dios por una especie de concentración del universo en el hombre» [4].

En realidad, por medio de la reforma de la fe y de la Sagrada Escritura, Loisy abogaba por una verdadera insurrección eclesiástica. Era perfectamente consciente de ello, ya que escribía diez años después de los acontecimientos:

«Mi argumentación contra Harnack implicaba una crítica de las fuentes evangélicas, más radical en varios puntos que la del teólogo protestante; y, por otro lado, mi defensa de la Iglesia romana… implicaba asimismo el abandono de las tesis absolutas que profesa la teología escolástica [los concilios de Trento y de Vaticano I] respecto de la institución formal de la Iglesia y de sus sacramentos por Cristo, la inmutabilidad de los dogmas y la naturaleza de la autoridad eclesiástica… Insinué, discreta pero realmente, una reforma esencial de la exégesis bíblica, de toda la teología y aun del catolicismo en general» [5].

3. El Evangelio y la Iglesia evolutivos

Al dejar a Harnack para seguir con Loisy, pasamos de la fruta que hay que pelar para tener el núcleo, a la mariposa que sale de su crisálida. Esa comparación oculta un aspecto

[1] *L'Évangile et l'Église,* p. 74.
[2] *Autour d'un petit livre,* p. 130.
[3] *Ibíd.,* p. 155.
[4] Loisy en los siguientes pasajes, respectivamente: *Autour d'un petit livre*, p. 190, en DAFC, «Modernisme», col. 654; *Les Évangiles synoptiques*, I, 826; *Simples réflexions*, p. 211; *Quelques lettres*, pp. 71, 74, 150, 162 (en Rivière, *ibíd.*).
[5] *Choses passées*, pp. 243-244, en Rivière, p. 171. Loisy describe esa reforma: «Primero un esbozo y una explicación histórica del desarrollo cristiano; luego una filosofía general de la religión y un intento de interpretación de las fórmulas dogmáticas, de los símbolos oficiales y de las definiciones conciliares, con miras a adaptarlos, sacrificando la letra al espíritu, con los datos históricos y con la mentalidad de nuestros contemporáneos».

completamente nuevo de Loisy, que marcará un hito en la historia del modernismo. Bergson había hecho dar un paso a la revolución kantiana. Acababa de introducir un elemento que sería la clave de todo pensamiento y de todas las cosas: el puro cambio, la duración pura, la vida, la evolución creadora. De ahí deducía Blondel su nueva noción de verdad, la *conformidad de la inteligencia con la vida*. Loisy estaba buscando en esa época un método de exégesis que diera cuenta de la existencia de la Iglesia y del Evangelio, pero sin aceptar el hecho de la Revelación divina. El instrumento filosófico de Bergson-Blondel, *el desarrollo y la vida*, serviría de método crítico de los Evangelios.

Se trata de un descubrimiento nada menos que revolucionario en relación con los protestantes radicales. Cuando éstos oponían el Cristo de la Historia al Cristo de la fe, el Evangelio histórico a la Iglesia dogmática, era para renunciar a lo segundo. Loisy ofrece una nueva solución al dilema. La esencia del Evangelio no es el núcleo puro oculto bajo los atavíos de la vieja Iglesia, que hay que quitar como se quita lo dañado de una fruta podrida. Es el germen vivo, que se desarrolla sucesivamente para vivir su vida o sus vidas distintas, como de la bellota sale el roble y de la crisálida la mariposa. En realidad, Loisy va mucho más lejos, pues para él, el desarrollo vital hace el salto imposible entre la rana y el lagarto, y pasa del gallo al burro. Pero nada es imposible para un modernista de buena cepa. Supera la contradicción sin dificultad, tal como lo hizo Hegel. Por eso no se debe oponer el ciclo prepascual al ciclo pascual, el Evangelio a la Iglesia, como contrarios que se excluyan. Hay que unirlos en una armonía digna de Bergson: es la evolución histórica de la Iglesia, porque la Iglesia, como el Evangelio, es vida. Puesto que la transformación es la regla de toda cultura, lo mismo que de todo ser vivo, hay que adaptarse a ese impulso irresistible de la naturaleza humana sin renunciar al Evangelio ni a la Iglesia. Así explica Loisy los añadidos sucesivos y contradictorios que, lejos de oponerse al germen vital, son su más perfecta expresión. La vida es un movimiento de adaptación a condiciones perpetuamente variables y nuevas. Así, el judaísmo alcanzó una vida gloriosa y resucitada en el cristianismo, que lo hizo aceptable al molde grecorromano en que acababa de establecerse. La ley de la vida consiste en que cada organismo alcance los límites de su desarrollo para luego morir y sobrevivir sólo en su descendencia. De la misma manera, ¿no deberá el cristianismo morir para revivir luego bajo una forma más amplia y elevada?

Con semejante clave de lectura, Loisy puede explicarlo todo y lo contrario de todo con una facilidad desconcertante. De esta manera se conservan las cosas y las nociones más santas: verdad, Revelación, doctrina, Evangelio, Iglesia, dogma, etc. Lo mismo que en el *credo* equívoco de Ritschl, se conserva la cáscara, pero vacía de todo su contenido. La verdad, la Revelación, el dogma, el Evangelio y la divinidad de Jesucristo, todo cae dentro del torbellino evolutivo. Los términos son los mismos, pero completamente cambiados o colocados fuera de contexto gracias a la varita mágica del desarrollo perpetuo. Leamos a Loisy, que lo explica a las mil maravillas.

> «La verdad, en cuanto bien del hombre, no es más inmutable que el hombre mismo. Evoluciona con él, en él y por él; y eso no le impide ser la verdad para él; es más, sólo lo es con esta condición» [1]. «La verdad de la Revelación, en cuanto que todos los creyentes la comparten, se crea perpetuamente en ellos, en la Iglesia, con la colaboración de la Escritura y de la Tradición» [2]. «La misma noción de desarrollo es la que debe ser desarrollada» [3]. «Jesús fue mucho menos el representante de una doctrina que el iniciador de un movimiento

---

[1] *Autour d'un petit livre,* p. 190.
[2] *Ibíd.*, p. 207.
[3] *L'Évangile et l'Église,* p. 162.

religioso. El movimiento que inauguró se perpetuó en las mismas condiciones normales de todo movimiento fecundo de la humanidad» [1]. «El Evangelio no es una doctrina absoluta y abstracta, aplicable directamente a todos los tiempos y a todos los hombres. Es una fe viva, vinculada por todas partes al tiempo y al medio en que nació. Siempre ha sido y será necesario un trabajo de adaptación para que esta fe se conserve en el mundo» [2]. «En un sentido Jesús era el Mesías, y en otro no lo era todavía. Lo era, como destinado personalmente a reinar en la nueva Jerusalén; y no lo era todavía, porque la nueva Jerusalén no existía» [3]. «La divinidad de Cristo es un dogma que ha crecido en la conciencia cristiana. Existía sólo en germen en la noción del Mesías Hijo de Dios» [4]. «Las realidades y las nociones de jerarquía, primacía, infalibilidad, dogma, incluso la de sacramento, corresponden a un crecimiento de la comunidad cristiana, que sólo existe en germen en el Evangelio» [5].

*
* *

Era difícil asociar con tanta habilidad el Evangelio y los postulados de la filosofía moderna. Loisy asume el ignorantismo kantiano que niega la cosa en sí (el Cristo histórico) y lo sustituye por el egologismo subjetivo (el Cristo de la fe y de la comunidad primitiva). Los dos Cristos, aunque contrarios, se unen en el movimiento vital de una evolución de toda la Iglesia, del culto y de los dogmas. Faltaría ver, por supuesto, si esta transformación del dogma se puede documentar con una lectura de la Biblia. Faltaría sobre todo comprobar su viabilidad, pues la transformación que Loisy llevó a cabo no es sólo un desarrollo más o menos relativo, sino una verdadera contradicción: Dios es y no es distinto del mundo, el alma es inmortal y no lo es, Cristo es Dios, pero no lo era al principio. En vez de darle a su libro el título de *El Evangelio y la Iglesia*, Loisy habría dado muestra de mayor sinceridad si lo hubiera titulado *La explicación del cristianismo según la evolución, la inmanencia y el relativismo universal.*

En ninguna otra parte encontró el modernismo una expresión tan completa y fiel como en esos pequeños manifiestos rojos. Roma estaba alertada y, en febrero de 1903, León XIII condenó el primer libro. El Santo Oficio, en tiempos de san Pío X, puso en el Índice varias obras del mismo autor antes de condenar su sistema cuatro años más tarde, pues el modernismo ya apestaba el aire y los Loisy eran legión.

---

[1] Loisy, en la misma época, en *Études évangéliques*, París, 1902, en Rivière, p. 164.
[2] *L'Évangile et l'Église,* p. 124.
[3] *Ibíd.*, p. 53.
[4] *Autour d'un petit livre,* p. 117.
[5] *Ibíd.*, p. 17.

CAPÍTULO XII

La teología simbólica de Tyrrell

El huracán modernista, aunque tuvo su epicentro en Francia, hacía estragos fuera de ese país: en Italia, como veremos sucintamente en el próximo capítulo, y en Inglaterra, como vamos a ver ahora. Su representante más famoso en Inglaterra fue el jesuita Tyrrell, de quien sacaremos las grandes tesis teológicas del sistema modernista tal como lo condenó san Pío X. Y es que su teología, en comparación con las obras de sus amigos del continente, Le Roy, Blondel y sobre todo Loisy, presenta la ventaja de mostrar conclusiones teológicas sin enredarse con estudios filosóficos y exegéticos áridos. Tyrrell no quiere saber nada de frases enrevesadas y habla abiertamente, pues el seudónimo lo protege. Además, las raíces protestantes de este mal convertido lo llevan a las conclusiones lógicas que chocan a sus amigos católicos. De manera que, para estudiar mejor la teología modernista en sus detalles y pormenores, no hay persona más indicada que este fogoso irlandés.

1. La persona

En la época de Loisy, el modernismo penetraba en Inglaterra gracias al barón Von Hügel, que iba a transmitir el virus a su verdadero cabecilla, George Tyrrell (1861-1909). Antes de abordar la biografía y las actividades de este último, digamos una palabra acerca de las influencias que marcaron su personalidad. Nacido en Dublín en el seno de una familia calvinista, y convertido a la fe católica, se sentía llevado por su propio misticismo a hacer predominar la intuición sobre la inteligencia en teología, con una pizca de individualismo protestante procedente de sus orígenes familiares. En contacto permanente con el barón Von Hügel, Tyrrell estudiaba las obras de los alemanes, al igual que la problemática bíblica según la escuela de Loisy. También había abandonado el dogmatismo de la escolástica para sentirse identificado con la filosofía de la inmanencia de Blondel, cuyas conclusiones decía haber anticipado por medio de una especie de armonía preestablecida. En cuanto a la crítica escrituraria, aceptaba sus resultados sin controlarlos demasiado por considerarse incompetente era en la materia.

Este irlandés reconocía tener un temperamento de camaleón y confesaba ingenuamente:

> «Si acaso tengo algún don, es una especie de poder femenino de llegar a conclusiones sin el apoyo de premisas, de adivinar lo que la Historia debe decir, de forjar hipótesis y síntesis» [1].

Sus allegados emiten un juicio severo sobre él. Ese espíritu tan celoso de su pensamiento casi no pensaba sino por sugestión, lo que podía deberse a que, huérfano de padre desde su nacimiento, le costaba afirmar su personalidad. Era de temperamento místico con todo lo que eso supone, su sentido intuitivo, su desprecio por la seguridad, y también sus arrebatos. Cuando había tomado una decisión, ya no se echaba para atrás. El mismo Tyrrell se definía como la mezcla original de un cerebro alemán y un corazón irlandés, con predominancia de lo segundo. En esa alma compleja estaba también la amarga obstinación del inglés mezclada con el ardor irlandés, a lo que se debía sumar un nerviosismo mórbido y una flexibilidad que confinaba con la duplicidad. Dudaba

[1] En Rivière, pp. 195-196.

constantemente de sus propias motivaciones, pero al mismo tiempo no tenía escrúpulos de ocultar sus intenciones con mentiras, si eran necesarias para la buena causa.

Al leer su biografía, nos preguntamos si no tendría algo de razón cuando escribió que durante su vida jugó a la religión desarmándola y volviéndola a montar, como cuando de niño se dedicaba a desmontar sus trenes eléctricos. Bajo los trece años de sólida formación jesuita latían en su corazón el escepticismo y el ateísmo, que tarde o temprano debían salir a la superficie. La conversión de George Tyrrell a la Iglesia católica se hizo en dos etapas. Fue educado en el anglicanismo de la *Low Church*, que a los dieciséis años lo llevó a hacerse escéptico y discípulo inconsciente de Nietzsche. Pero luego, tratando de recobrar la seguridad en esta vida, ingresó en la *High Church*, más para jugar a la religión que por convicción, como lo muestra su oración de entonces:

«Dios mío (si es que hay un Dios), salva mi alma (si es que tengo alma)» [1].

Pronto, cansado de la Alta Iglesia ritualista, entra en contacto con la Iglesia católica, lee con avidez, se instruye y se presenta a las puertas de la casa de retiro de los jesuitas en Londres. En pocas horas él, que se había presentado sin la intención de ser recibido formalmente en la Iglesia, volvía de allí papista y jesuita a medias [2]. Ordenado sacerdote en 1891, en sus primeros años defendió la causa católica con vehemencia y con un marcado gusto por la polémica contra todo enemigo, fuese cual fuese, racionalista o protestante liberal. Se convierte en predicador de retiros y publica numerosos artículos, que en 1901 serán recopilados en un libro de estilo conservador, *La Fe de Millones* [3]. Pero en su fuero interno ya no tiene el mismo espíritu. Había entablado amistad con los elementos liberales londinenses, en especial con el barón Von Hügel, quien lo puso en contacto con los filósofos y exegetas del continente. Iba a convertirse en el promotor infatigable de la causa modernista. En realidad, aunque con razón se le dé el título de teólogo del modernismo «católico», Tyrrell era más misionero que profesor o escritor. Su modernismo estaba impregnado de un carácter apostólico. Su papel parece haber sido el de organizar la teología como un sistema vivo a partir de los trabajos científicos de sus maestros franceses, Loisy y Blondel.

Esta influencia continental comienza a hacerse evidente en sus siguientes escritos, desde la aparición de *Religión de Teología y Devoción* [4]. De hecho, está convencido de que lo que más urge es combatir las formas usuales de la filosofía y la teología. Pretende restablecer la fe cristiana sobre las bases de la experiencia íntima, según el gusto de moda entonces, para interpretarla luego en términos de evolución y de vida. Asimismo, haciéndose el defensor de la Iglesia católica, piensa que ya ha llegado el momento del cambio y que debe pensar en mudar de piel. Paradójicamente, el esfuerzo teológico de Tyrrell consistirá en garantizar la fe contra las usurpaciones de la teología. Así, por ejemplo, usa las nociones de analogía y de connaturalidad de que habla santo Tomás, para deducir de ellas consecuencias radicales. La analogía se convierte en el soporte del simbolismo escéptico e ignorantista. Ahora bien, semejante uso no es sólo una deformación, sino también una traición pura y simple del tomismo, cuyo esfuerzo teológico aspira a poder hablar de Dios con certeza.

Tyrrell no disimula su desprecio por las fórmulas dogmáticas. Habla de la tensión establecida por la historia de la religión entre lo abstracto y lo concreto, entre lo natural y lo

---

[1] Tyrrell, en Ratté, p. 155.
[2] *Ibíd.*, p. 159.
[3] *The Faith of Millions.*
[4] *Religion of Theology and Devotion.*

sobrenatural, entre las visiones superficiales de la metafísica de Aristóteles y las profundidades de la analogía. La teología viene después de la devoción y tiene que ser corregida por ella, del mismo modo que la *lex credendi* —la ley de la fe— tiene que ser determinada por la *lex orandi* —la ley de la oración—. Un nuevo artículo, *Una devoción pervertida* [1], define su fe como la experiencia de un poder dentro de sí mismo y de todos los hombres, que los empuja a ser justos a pesar de su mal fondo. El itinerario espiritual y religioso de Tyrrell es lo contrario del camino natural que va de la fe a la apología racional. Todo el esfuerzo de Tyrrell apunta a abandonar la apología racional para recuperar la fe pura, que poco a poco se convierte en una apología de lo irracional.

Los últimos escritos ya habían alertado a las autoridades, que comenzaron a vigilar a Tyrrell más de cerca y lo mantuvieron alejado del público londinense. El autor decidió desde entonces difundir clandestinamente sus ideas egologistas y, bajo apariencias de piedad mística, empezó a engañar a los mejores lectores de Francia, donde había adquirido cierta notoriedad. Para eso adoptó distintos seudónimos. «Ernest Engels», en un ensayo filosófico, reducía la naturaleza humana a las aspiraciones morales, y éstas al sentido de lo absoluto, igual que los deístas del Iluminismo. «Hilaire Bourdon» hacía una aplicación más concreta de las tesis abstractas de «Ernest Engels» a la Iglesia. No se podía reivindicar para la Iglesia el carácter de infalibilidad doctrinal en materia de depósito revelado. Semejante pretensión había sido desmentida por la exégesis moderna, la de Loisy, que con los hechos en la mano había destruido la infalibilidad de la Biblia y los milagros que fundaban la doctrina infalible de Cristo.

Finalmente desenmascarado, Tyrrell fue expulsado de la Compañía de Jesús, en la que comenzaba ya a respirar ceniza y azufre, como él mismo confiesa. Gracias a un buen equipo de traductores que transmitían sus quejas a Francia e Italia, Tyrrell puso toda la pasión de su celo en difundir el pequeño drama administrativo de su ruptura con la Compañía y en pedir a Roma la autorización de celebrar misa. Por los intercambios con la prensa ortodoxa, en particular con la *Corrispondenza* en Italia, adquirió fama mundial, por la cual todos elogiaban unánimemente a la inocente víctima del despotismo romano. La causa modernista, al contar con un mártir más, sacaba provecho de su persona.

A medida que publicaba sus artículos, sus posturas teológicas se definían en un sentido radicalmente opuesto a la fe católica. Según él, el dilema que enfrentaba el modernismo no era tanto el catolicismo —simple etapa ya caduca— como el propio Cristo, el cristianismo, la idea misma de Dios. Hacia el fin de su vida concluía abiertamente que el verdadero Cristo-Dios que lo había salvado estaba dentro de él, y que se había curado totalmente del Dios externo [2]. Finalmente, reunió en un solo volumen todos sus artículos bajo un título que revelaba su tendencia, *Entre Escila y Caribdis* [3]. El dogmatismo excesivo de los teólogos y el pragmatismo utilitario de ciertos filósofos eran los dos escollos entre los que quería abrir paso a un cristianismo esencialmente místico, egologista y simbolista. Su obra, en efecto, era la réplica de la obra de Schleiermacher, Ritschl y Sabatier, pero adaptada a espíritus que habían adquirido, dentro de la Iglesia católica, el gusto y la necesidad de un lazo social externo, de una liturgia simbólica y, sobre todo, de la continuidad histórica. En realidad, con la pretensión de salvar las apariencias, procedía a liquidar todo el cristianismo histórico.

---

[1] *A perverted devotion.*

[2] En Ratté, p. 149.

[3] *Through Scylla and Charybdis.*

Al hojear las obras de Tyrrell y al analizar su vida, aunque sorprenda su riqueza de imaginación y la claridad con que expresaba la teología modernista tal como la condenó san Pío X, resulta desconsolador el tono amargo y violento que manifiesta hacia Roma.

> «La excomunión no sólo carece hoy de la mayoría de los terrores que infundía en la Edad Media, sino que es un bautismo de fuego, un medio de santificación para el hombre piadoso… Rara vez en su historia [de la Iglesia] todos los ojos se han fijado en ella con una espera tan ansiosa; se esperaba que tuviera pan para los millones que mueren de hambre, para los que sufren de esa vaga necesidad de Dios que la encíclica desprecia tanto… Por desgracia, Pío X viene hacia nosotros con una piedra en una mano y un escorpión en la otra» [1].

Al mismo tiempo que el desprecio, Tyrrell mostraba la actitud contradictoria y peligrosa de querer permanecer en la Iglesia a la que denigraba tan profundamente. Hasta el fin mantuvo un apego denodado a la Iglesia —modernista, entendida como el *Pueblo de Dios*— y un deseo también denodado de ayudarla a hacer la transición del *vaticanismo* al modernismo. Esta es la razón de que, al morir prematuramente a los cuarenta y ocho años, pidiera que se grabaran en su tumba las palabras *Sacerdote de la Iglesia católica*, con la hostia y el cáliz, que representaban los objetos de una cultura caduca, simple etapa en el advenimiento de la religión del hombre.

2. La teología de Tyrrell

La mayoría de los textos de Tyrrell están recopilados en su obra final, *Entre Escila y Caribdis* [2]. Nos ofrecen lo mejor de la teología modernista sobre los puntos teológicos de mayor importancia: Dios, la Revelación, el dogma y la Iglesia. Esta visión panorámica de los textos servirá para manifestar mejor la esencia del modernismo como la religión en que el Dios histórico y externo se desvanece en las profundidades de la conciencia humana.

La religión es el vínculo que une al hombre con Dios. Hay que salir al paso de las necesidades de los hombres científicos de nuestro tiempo, amurallados en su prisión inmanente, para confeccionarles una religión a su medida. La religión es el resultado espontáneo de las necesidades del espíritu humano que encuentra plena satisfacción en la experiencia emotiva de Dios en nosotros. Dios no es distante del hombre. Hay que alabar las virtudes de los diferentes teísmos, el panteísmo y el politeísmo,

> «que valen tanto y más que el "teísmo antropomórfico" de los católicos; todas las buenas cualidades no pueden darse en un solo hombre; Yahvé no puede ser a la vez Apolo y el Hombre de los dolores, Minerva y san Francisco» (R 235).

Jesucristo, para Tyrrell, queda reducido a su más simple expresión. Nunca fue realmente el Salvador. No podía contener en sí mismo toda la riqueza del Espíritu que debía manifestarse a través del trabajo comunitario.

> «Estaba engañado, porque esperaba el reino de los cielos y lo que vino fue la Iglesia» (R 224) [3]. «¿Podía ese carpintero judío del primer siglo enseñar algo de importancia, si para Él la mitad del mundo y casi toda la Historia no existían, si el universo estelar le era desconocido, si no sentía más que desprecio por el arte, la ciencia y la política, y no se interesaba más que por el reino de Dios y su justicia?» (R 148).

---

[1] *Grande Revue*, 10 de octubre de 1907, p. 666, en DAFC, «Modernisme», col. 685.

[2] Las siguientes citas, salvo expresa mención, son de Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis* (Londres, 1907). Fueron extraídas de tres obras: Rivière, *Le modernisme dans l'Église*; DAFC, «Modernisme», col. 675 y ss. (marcada T con el número de página de *Through Scylla*); Ratté, *Three Modernists*, que por desgracia suele citar *Through Scylla* sin mencionar el número de página (marcada R con el número de página de Ratté).

[3] Aquí no hacía más que repetir la tesis del Jesús falible de Loisy.

Lo que Tyrrell entiende por Revelación admite dos fundamentos. O se funda en una concepción panteísta del hombre que es «Dios», o supone una concepción inmanente del hombre replegado sobre sí mismo y sin Dios. En ambos casos, no queda lugar para un Dios que promulga una doctrina y mandamientos bajo pena de condenación. Y esto por dos razones. De entrada, porque la Revelación no es un depósito revelado inteligible: es tan sólo una experiencia irracional y un toque místico que se siente en el corazón. Luego, y sobre todo, porque la voz de Dios es, al mismo tiempo, la voz del creyente íntimamente unido a Dios. En pocas palabras, la Revelación es el fruto de la conciencia, porque el hombre es una partícula del universo espiritual y del orden sobrenatural. He aquí algunos textos que ilustran bien el pensamiento del autor:

> «Nuestro mejor Dios no es más que un ídolo, un templo construido por manos que limitan la voluntad divina tanto como nuestra esquematización del infierno, purgatorio y cielo —planta baja, entresuelo y primer piso—» (R 249-250). «Puesto que el hombre es una parte y una partícula del universo espiritual y del orden sobrenatural, y puesto que en Dios encuentra su vida, su movimiento y su ser, la verdad de la religión está implícitamente en él, tan ciertamente como la verdad de todo el universo físico está encerrada en cada una de sus partes. Si pudiera leer las necesidades de su espíritu y de su conciencia, podría prescindir de maestro» (T 277). «*Siempre* y *necesariamente* somos nosotros mismos quienes nos hablamos a nosotros mismos; quienes (ayudados desde luego por el Dios inmanente) elaboramos la verdad para nosotros mismos» (T 208) [1].

El dogma y el *credo* que Tyrrell propone es igual de flexible que el *credo* equívoco de Ritschl. A imagen de la Revelación puramente interior en la conciencia, el dogma es tan vivo y variable como el sentimiento humano que alimenta. Las fórmulas dogmáticas, por muy llenas que estén de verdad divina, fueron objeto de una elaboración humana y, en lugar de haber llovido del cielo ya hechas, fueron vividas y son en cierto sentido el producto de la vida. Tyrrell explica la teoría *simbólica* sacada de Schleiermacher y Ritschl:

> «La Revelación es más impresión que expresión, y más experiencia que afirmación» (T 280). «Los dogmas son para la verdadera Iglesia lo que un plano de Londres para la ciudad misma, una simple guía con fines prácticos» (R 196). «La elaboración teológica fue útil en su momento, pues preservó el germen evangélico como el mamut congelado en el hielo» (R 189).

Pero el espíritu del cristianismo ha sobrevivido y se ha desarrollado en la vida colectiva de los fieles.

> «La Trinidad, la creación, el pecado original, la encarnación, la redención, la resurrección, el cielo y el infierno, los ángeles y los demonios: todo eso son piezas de un mismo vitral de distintos colores a través del cual se refleja sobre los hombres la luz de Dios, pura y sin color» (R 201-202). «Las fórmulas de fe son un mineral en el que el oro está mezclado con varias impurezas, aunque tal vez no podamos tener ninguno más rico aquí abajo» [2]. «Lo que la fórmula de fe dice suele ser completamente falso, pero la verdad a la que apunta es revelada, y sólo a esta verdad debemos nuestra adhesión» [3]. «¿Qué clase de verdad les garantiza el sello del Espíritu? Una verdad que es directamente una verdad práctica, una verdad de preferencia, una verdad aproximativa, y sólo indirectamente una verdad especulativa» (T 210) [4].

La Iglesia tyrrelliana es tan elástica como su dogma.

---

[1] «*There it is always and necessarily we ourselves who speak to ourselves: who (aided no doubt by the inmanent God) work out truth for ourselves*» (en DAFC, «Modernisme», col. 677).

[2] Tyrrell, *A Much Abused Letter*, p. 788, en DAFC, «Modernisme», col. 681.

[3] *Tyrrell's Letters*, pp. 56-61, cf. también Ratté, pp. 231, 247-248. Loisy decía sustancialmente lo mismo: «En cuanto definición científica de la religión, como pretendían serlo, (los dogmas) ya están necesariamente superados en nuestro tiempo y son, en comparación con la ciencia de hoy en día, obras de ignorancia» (*Quelques lettres*, p. 71, en DAFC, «Modernisme», col. 663).

[4] Sabatier dice lo mismo: «Los relatos del nacimiento de Jesús no son más que poesía, pero esta poesía es mucho más religiosa y verdadera que las definiciones del símbolo *Quicumque*» (DAFC, «Modernisme», col. 681).

> «La noción de un organismo eclesiástico completo producido inmediatamente por un *fiat* divino el día del Pentecostés es pura ficción» (R 197).

La Iglesia no es una institución tal como el imperio eclesiástico centralizado en el Vaticano, sino que es la vida de un pueblo en marcha. Basta con que el movimiento de inspiración inicial que Cristo dio a sus sucesores se mantenga hasta el fin del mundo. Hay que distinguir claramente la Iglesia monárquica y romana de la conciencia colectiva del *Pueblo de Dios*, que es siempre santo y detenta realmente la autoridad y la infalibilidad.

> «Cristo es quien nos dirige hacia los intérpretes oficiales de la Iglesia, y no ellos quienes nos dirigen a Él; Él es nuestra primera y suprema autoridad. Si ellos se negasen a toda apelación, destruirían su propia autoridad subalterna» (T 19) [1]. «El catolicismo oficial ha caducado, pero no hay que abandonarlo porque aún encierra tesoros de vida espiritual, a condición de distinguir la fe viva de la teología muerta, y la Iglesia real de la autoridad que la gobierna. El judaísmo debía vivir una vida gloriosa y resucitar en el cristianismo. ¿No puede repetirse la historia? ¿No es el brazo de Dios lo bastante poderoso como para hacer salir, de las mismas piedras, hijos de Abraham? ¿No puede ser que el catolicismo, como el judaísmo, deba morir para renacer bajo una forma más amplia y elevada? ¿No es necesario que todo organismo alcance los límites de su desarrollo y luego muera, para sobrevivir sólo en su descendencia?» (T 87-89; R 202). «Por el solo hecho de afirmar el ideal de catolicidad, la Iglesia romana, a pesar de sus imperfecciones, es por lo menos un intento frustrado e inoportuno de esa comunión religiosa universal» (T 77).

En conjunción con la crítica del *vaticanismo*, Tyrrell describe un poco esa Iglesia del futuro con que sueña. Ella incluiría los puntos positivos de todas las religiones, con el fin de convertirse en el principio y, finalmente, en la única religión del mundo.

La Iglesia verdaderamente católica no sería una institución en el sentido legal, sino una escuela de la caridad divina, una manera de vivir más que un cuerpo de doctrina de la que tuviese que ser legítima guardiana. Esta Iglesia se parecería más a una comunidad de budistas, y el *credo* católico sería más parecido al de ellos:

> «Pongo mi confianza en Buda; pongo mi confianza en la doctrina (de la Liberación); pongo mi confianza en la Comunidad» (R 196). «El verdadero catolicismo no es el judaísmo cristianizado del Nuevo Testamento, sino el paganismo cristianizado o la religión mundial, lo que equivale a un cambio de ropa estrecha a ropa holgada» (R 234).

La venida de Jesús demostró que

> «el hombre no era un esclavo o un imitador de la voluntad divina, sino un hijo de Dios, un cooperador libre y original de la obra divina… Ahora Dios ya no se revela a sí mismo desde fuera sino desde dentro, como una fuerza misteriosa y trascendente» (R 239).

Porque el hombre ha comprendido que el Espíritu divino es

> «la condición y el fundamento de su personalidad [humana]… El espíritu de Jesús… es percibido por sus discípulos no como una doctrina, sino como una influencia personal que modela el alma según su propia naturaleza divina» (R 239-240) [2].

Jesús inició el proceso de la conciencia humana autodivinizada.

---

[1] Este es uno de los motivos del nuevo término de *Pueblo de Dios*, importado en teología e introducido en los documentos conciliares por intermedio de Ratzinger. Esa autoridad democrática suprema del *Pueblo de Dios* reaparecerá, sobre todo después del Vaticano II, bajo el nombre de colegialidad (capítulo 21).

[2] Aquí vemos de dónde debió sacar el padre De Lubac su famosa frase, repetida tantas veces por Juan Pablo II: «Al revelar al Padre, y al ser revelado por Él, [Cristo] termina por revelar el hombre a sí mismo… Por Cristo, la persona se hace adulta, el Hombre emerge definitivamente del Universo» (cf. capítulos 17 y 24).

> «En este sentido será la Humanidad un Cristo místico, un Logos colectivo, el Verbo o la Manifestación del Padre; y cada miembro de esa sociedad será, en esta misma medida, un Cristo o un revelador en el que Dios se habrá encarnado y permanecido entre nosotros» (R 201).

Ésa es la razón por la cual, impaciente de ecumenismo, hubiera deseado la unión de los mejores elementos entre las distintas sectas. Pero, no sin realismo, confesaba que

> «eso sólo podría lograrse con la supervivencia del mejor sistema religioso, que destruiría a todos los demás» (R 239).

3. El *test* del modernista perfecto

Es evidente que Tyrrell comparte a la perfección el *credo* de sus amigos modernistas, cuyo modelo característico había sido publicado por Marcel Hébert, director de la escuela Fénelon de París, y primer modernista. Diez años antes de la crisis misma, una obra titulada *Profesión de fe del vicario saboyano* (1894) esbozaba una transposición completa del *credo* con resabios panteístas. Para ser un ensayo, ese *credo* rousseauniano era una obra magistral. Después de ese primer escrito, a manera de resumen de los principios esenciales del modernismo, presentaremos el conjunto de la doctrina modernista en forma de *test*, lo que servirá de referencia para juzgar a los teólogos de moda del siglo XX.

> «Creo en el valor objetivo de la idea de Dios, de un ideal absoluto, perfecto, distinto, que no está separado del mundo, al que atrae y dirige hacia lo Mejor…; uno y triple, pues puede ser llamado actividad, inteligencia y amor infinitos. Y en aquel en quien se ha realizado en grado excepcional y único la unión de lo divino con la naturaleza humana…, Jesucristo, cuya resplandeciente superioridad, que impresiona a los corazones sencillos, ha quedado simbolizada para ellos por una concepción sobrenatural…; cuya poderosa acción después de su muerte… ha determinado en el espíritu de los Apóstoles y de los discípulos las visiones y apariciones que consignan los Evangelios, y ha sido simbolizada por el mito de un descenso liberador a los infiernos y una ascensión hacia las regiones superiores del cielo… Creo en el Espíritu de amor (uno de los aspectos del triple ideal) que vivifica nuestras almas… Creo en la santa Iglesia universal, expresión visible de esa comunión ideal de todos los seres… Creo en la supervivencia de lo que constituye nuestra personalidad moral, en la vida eterna que existe ya en toda alma que vive una vida superior… y que la imaginación popular ha simbolizado en la resurrección de la carne y la eterna felicidad» [1].

He aquí ahora un resumen de la doctrina modernista.

La filosofía:

1. *La filosofía tomista ha caducado.*
   Pues ha sido definitivamente suplantada por la de Kant y Hegel.
2. *Las cosas no existen.*
   Dios no es, sino que llega a ser. Hay un vuelo de pájaro, pero no hay pájaro.
3. *El principio de contradicción admite excepciones.*
   El perro puede ser y no ser perro.
4. *La verdad no es especulativa.*
   Es moral, asunto del corazón y no de la inteligencia.
5. *La verdad es subjetiva y evolutiva.*
   Es la conciliación del espíritu consigo mismo y con la vida.

---

[1] En Rivière, p.143.

La Revelación:

6. *No comunica una verdad inteligible.*
Es sólo una experiencia, una impresión y un sentimiento religioso que cada uno percibe en su fuero interno.

7. *Es falible.*
Es una emoción espontánea que produce una imagen falible.

8. *Es humana y subjetiva.*
No proviene de Dios, sino del hombre que se habla a sí mismo.

9. *Es utilitaria.*
No propaga la verdad, sino la vida.

10. *Es individual e incomunicable.*
De esta forma, la Revelación de Jesús sólo vale formalmente para Él.

El dogma:

11. *El dogma es un símbolo.*
Es un símbolo, vacío de sentido para el espíritu, claro para el sentimiento.

12. *El dogma es variable.*
Ha variado entre la fe ingenua de los Apóstoles y la especulación de los griegos.

13. *El dogma no propaga la verdad, sino la vida.*
Es una verdad práctica, dejada a la elección del creyente.

14. *Todos los dogmas de las religiones contradictorias son esencialmente idénticos.*
Las diversas creencias son ciertas, pues todas alimentan el alma.

15. *El dogma es una aproximación falible.*
Las definiciones suelen ser falsas.

La Iglesia, la regla de fe, los sacramentos:

16. *La conciencia es regla de fe.*
Ninguna autoridad externa puede interponerse entre Dios y el creyente para interpretar su fe.

17. *La fe en el dogma no es necesaria.*
El dogma falible no puede ser impuesto a la fe de nadie.

18. *Los sacramentos son símbolos que resucitan las experiencias sentimentales pasadas.*

19. *La Iglesia sólo es una institución benéfica que transmite las experiencias religiosas del pasado.*

20. *La Iglesia romana no es lo bastante católica.*
En la evolución religiosa de la humanidad sólo es un intento inoportuno de la comunión universal.

*
* *

El dogma de la fe de la teología de un santo Tomás se fundaba en la Iglesia de Pedro, la cual se fundaba a su vez en la Roca inamovible, Jesucristo, Dios hecho hombre. El dogma de Tyrrell y de sus amigos se funda en una sustancia unificada en su conjunto pero sumamente resbaladiza, la vida por vivir dentro de su conciencia de hombre. Esta teología está surcada de grietas muy abiertas en abrupta pendiente hacia el abismo, pues la contradicción no espanta a Tyrrell. Está expuesta a todos los cambios de rumbo y a todas las interpretaciones posibles, salvo a la de un Dios exterior que se revela al hombre. La conclusión es evidente. En buena lógica, ¿se puede negar que los modernistas apoyan toda su «fe» en un glaciar a la deriva, en un iceberg que vaga sin rumbo fijo por el mar de la duda universal?

CAPÍTULO XIII

Condenación del modernismo por san Pío X

A pesar de los inevitables males que acompañan a toda crisis, el modernismo fue beneficioso al mostrarnos a un santo y a un Papa en acción como no se había visto hasta entonces en la historia ya tan maravillosa de la Iglesia. Y es que san Pío X no sólo era un santo, sino un Papa santo, algo que el mundo no había visto desde hacía cuatro siglos. Aunque no ostentaba los títulos nobiliarios o la consumada diplomacia de León XIII, san Pío X no tenía nada del párroco rural oscurantista que sus detractores tanto gustan describir. En un pontificado de poco más de diez años, en medio de las más peligrosas crisis que atravesaba la Iglesia, ese veneciano iba a conducir la barca de Pedro con mano maestra. Sería calificado de retrógrado por haber hecho oídos sordos a las sirenas modernistas que preconizaban el «Evangelio puro», y profetizaban que la Iglesia debía cambiar o morir. Y, sin embargo, pocos pontífices habrán merecido como él el título de reformador, por los enormes progresos que efectuó en campos tan diversos como los estudios eclesiásticos, el derecho canónico, la Sagrada Biblia y la liturgia.

No obstante, antes de ser un *reformador* sin par, fue primero un *conservador*. Su más hermoso florón es desde luego el haber obedecido a las exhortaciones apremiantes del Apóstol de las Gentes a guardar fielmente el depósito contra viento y marea, contra los gobiernos inicuos y contra los modernistas infiltrados dentro de la Iglesia. La clarividencia del sumo médico de las almas rivalizó con la seguridad y firmeza de su mano para aplicar el heroico tratamiento que produjo la curación. El cardenal Mercier dice elogiosamente de su Papa:

> «Si al nacer Lutero y Calvino, la Iglesia hubiera contado con pontífices del temple de Pío X, ¿habría logrado la Reforma apartar de Roma a un tercio de la Europa cristiana? Pío X salvó a la cristiandad del peligro inmenso del modernismo, es decir, no de una herejía, sino de todas las herejías a la vez» [1].

Ese temple lo debía san Pío X a su fe, tan esclarecida como la de los mejores teólogos, tan firme como la de una campesina bretona. Este santo Papa creía que la razón humana podía conocer la verdad. Creía en la historicidad de los Evangelios. Creía en Jesucristo, único Salvador y verdadero Dios. Por eso no podía dejar que el mar de fondo modernista hiciera tabla rasa de la razón y de la religión en provecho de una vaga teoría sin verdad, sin Dios y sin Cristo.

Loisy es el maestro de esas teorías. Hemos visto cómo las autoridades locales, y luego las de Roma, habían reaccionado desde principios de 1903. Sin embargo, eso estaba lejos de serenar los espíritus. No es de extrañar que las autoridades supremas se hayan visto obligadas a asestar un gran golpe y entablar una lucha a muerte contra la apostasía generalizada. Para ver en profundidad la réplica romana al movimiento, primero debemos tratar de medir la profundidad y extensión de la crisis, para estudiar luego con mayor detalle los tres documentos pontificios que se refieren a la crisis, y resaltar por fin la experiencia que de ella sacó la Iglesia.

[1] *Pie X et Benoît XV*, carta pastoral del 2 de febrero de 1915 sobre el papado, p. 5.

1. Gravedad de la crisis modernista

Hasta el momento hemos fijado nuestra atención en los movimientos modernistas de primer rango, es decir, más que nada en Francia, que fue sin lugar a dudas la cuna y el principal foco de su irradiación. Ahora tenemos que evaluar la crisis en el extranjero.

Ya hemos visto cómo Tyrrell transmitía al seno del mundo británico las ideas que él mismo había recibido de sus amigos del otro lado del Canal de la Mancha.

En Italia, las corrientes modernistas que venían de Francia y de Inglaterra se propagaban en fuertes oleadas. Poco dispuesta a las iniciativas intelectuales por su temperamento fogoso y superficial, la Italia católica estaba lista, en cambio, para una rápida asimilación de las que iban a producirse en otras partes. En 1901 aparecían en Florencia por primera vez los *Studi religiosi*, para iniciar a los lectores en los resultados de la ciencia moderna. Minocchi representaba en esa publicación a la crítica bíblica; el barnabita Semeria se ocupaba de los orígenes cristianos; y Buonaiuti, que en ese momento era ya muy influyente en el medio romano, daba sus primeros pasos en la filosofía religiosa. Este último, con sólo veinticuatro años, debía fundar la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, en la que abordaría, con igual elocuencia, la filosofía religiosa, la historia de los dogmas y la de las religiones. La gran novedad fue el movimiento democrático que Murri lanzó con violencia, y que no tardó en difundirse. Desde 1905 Murri traducía bajo seudónimo las obras de Tyrrell. Toda esta gente no hacía más que vulgarizar las obras eruditas de otros países con una pasión y una elocuencia completamente italianas. Un hombre de letras, el senador Antonio Fogazzaro (1842-1911) [1], con el fin de que la generación del momento aceptara el principio de adaptación, se hacía el intérprete de esas diversas aspiraciones en su novela *El Santo* (Milán, 1905). Era un resumen (por lo demás bastante mediocre desde el punto de vista literario) de lo más esencial del pensamiento de los Blondel, los Laberthonnière, los Loisy y los Tyrrell.

A la expansión del modernismo en el mundo católico se sumaban la intensidad, la densidad y el gran número de polémicas que caracterizaban al conjunto del movimiento como una crisis dentro de la Iglesia. En todos los campos —filosofía y psicología religiosas, exégesis, historia de los dogmas—, el pensamiento católico daba la impresión de haber perdido su centro. Eso significa que el espíritu de modernidad soplaba por todas partes y en todas sus formas. Después de la aparición de los desafortunados libritos rojos de Loisy, el desconcierto era lamentable en algunos ámbitos. Publicaciones más que arriesgadas, en las que el anonimato favorecía la aparición de las ideas más temerarias, alimentaban periódicamente la agitación y la confusión. Bien podría hablarse de una pérdida del sentido católico en gran número de inteligencias.

Sin embargo, sería difícil evaluar esa influencia. En Francia, cierto controversista en 1905 calculaba en quince mil el número de sacerdotes que pertenecían al movimiento progresista. A lo cual replicó Loisy en 1909, con la ventaja que le daba el conocimiento de ese ambiente, que él no contaba más de mil quinientos. En cambio, un cierto Franon decía, no sin humor, que sus miembros más influyentes cabrían cómodamente en dos sofás. Sabatier, un hombre de la elite, nos da sin duda la apreciación más justa:

---

[1] «Espíritu delicado, ingenioso, poético, sin gran vigor de pensamiento, romántico, conservador», que personalmente había sido gran admirador de José Sarto, entonces patriarca de Venecia (cf. *Fioretti de saint Pie X*, ed. Téqui). Ese íntimo amigo de Tyrrell no creía probablemente en la institución divina de la Iglesia (cf. Rivière, p. 284).

> «El modernismo no es ni un partido ni una escuela: es una orientación. Sería algo muy delicado querer indicar los signos característicos por los que se reconoce a sus adherentes. ¡Son tan distintos unos de otros! Junto al exegeta, el historiador y el sabio, se ve al puro y simple demócrata. Al lado del poeta está el humilde sacerdote obrero. Junto al obispo se halla el simple seminarista. Y, no obstante, a pesar de todas esas diferencias de situación, de preocupaciones y de vocación, se reconocen entre sí. En ningún lugar hay listas hechas o alguna señal de adhesión: y, sin embargo, se adivinan y se acercan entre sí, y forman un solo corazón y una sola alma» [2].

San Pío X deploraba la extensión de ese mal, hablando de falanges cerradas, y más precisamente de un gran número de marinos, pilotos y quizá capitanes que, confiando por desgracia en las novedades profanas y en la ciencia engañosa de su tiempo, habían naufragado en vez de llegar a buen puerto.

2. El decreto *Lamentabili*

A causa de su gravedad, los manifiestos de Loisy habían sugerido la idea de un documento pontificio que señalara nominalmente los errores. De esta forma, por analogía con el acta de Pío IX, se hablaba comúnmente de un nuevo *Syllabus* en perspectiva. Como el epicentro del cataclismo estaba en Francia, de allí surgió la iniciativa. En octubre de 1903 los teólogos Letourneau y Pouvier presentaban al cardenal Richard, de París, un informe que contenía treinta y tres proposiciones extraídas de dos escritos de Loisy, para que lo sometiera al Santo Oficio. Ese mismo año Roma ponía la mayoría de sus obras en el Índice. En la nota adjunta a la inclusión en el Índice, el cardenal Merry del Val daba exactamente la orden que iba a seguir *Lamentabili* cuatro años después, lo que da a entender que ya existía entonces un primer esbozo en el Vaticano, aunque la fuente principal siguiese siendo el informe de París, pues el decreto debía reproducir, palabra por palabra, veinte de sus sesenta y cinco proposiciones. Cincuenta de ellas están sacadas de las obras de Loisy, mientras que las demás proceden de Tyrrell y de Le Roy.

La finalidad del decreto está señalada en el preámbulo: se trata de proteger a los católicos de los graves errores que se propagan entre los que, en nombre de la Historia, se esfuerzan por preparar el progreso del dogma. *Lamentabili* aparece, pues, como una lista de proposiciones condenadas. La última precisa el espíritu del conjunto:

> «El catolicismo actual no puede conciliarse con la verdadera ciencia, si no se transforma en un cristianismo no dogmático, es decir, en un protestantismo amplio y liberal» [1].

El decreto, en buena lógica, condena los errores sobre la doctrina católica y el Magisterio de la Iglesia en general, antes de tratar los puntos particulares. A continuación habla de las Sagradas Escrituras y de la persona de Jesucristo, de los orígenes y de la misma naturaleza de nuestros dogmas fundamentales. Esos errores tienen raíces comunes, como son la independencia de la crítica bíblica, la Revelación puramente natural y subjetiva, y el dogma evolutivo e individual.

Las condenaciones más notables, por no tener precedente en el Magisterio romano, son las que se refieren a la historicidad de los Evangelios, en particular el de san Juan. *Lamentabili* tiende a proteger los tres pilares en que se funda toda la Sagrada Escritura: su inspiración divina, junto con su inerrancia universal y su historicidad. No era fácil, en estas materias tan complejas, encontrar la palabra exacta que diese de lleno en el error sin

---

[2] P. Sabatier, *Les modernistes*, p. 33, en Rivière, pp. 327-328.
[1] DzB 2065.

afectar a las opiniones permitidas. La dificultad fue superada con rara habilidad, pues el decreto dice lo que se debía decir, y nada más que lo que se debía decir. Por su claridad y circunspección ofrece al exegeta católico una dirección luminosa y un estímulo al mismo tiempo. Roma no condena la exégesis histórica sin ninguna distinción. Lo que reprueba es una exégesis independiente, que no tiene en cuenta lo sobrenatural, el Magisterio eclesiástico o el dogma. La Iglesia no admite que, en nombre de la ciencia, se intente sustraerle la Biblia, esa parte de la Revelación de la que Dios la ha hecho guardiana.

3. La encíclica *Pascendi*

Puesto que el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio recibía el nombre de *Syllabus*, ¿no era de esperarse, por simetría, un equivalente de la encíclica *Quanta cura*? En esa época, Roma se daba cuenta de que debía lanzar un ataque en profundidad para contrarrestar un movimiento de magnitud internacional que aumentaba a ojos vistas. A partir de abril de 1907 se empezó a preparar un proyecto, pues el Papa habló de ese ataque que constituía el compendio y el jugo venenoso de todas las herejías, utilizando uno de los giros más característicos de la futura encíclica, que apareció en septiembre [1]. Uno de los rasgos distintivos de esa carta pontificia es exponer con detenimiento el error que pretende proscribir y dar una presentación del mismo que es una verdadera obra maestra de composición. Pone en evidencia que el modernismo es un sistema metódico fundado sobre principios precisos, y no un magma informe de teorías confusas, como insinuaban los heresiarcas.

Bajo la apariencia de la crítica, del progreso científico y de la civilización, los modernistas apuntan a demoler la razón y la religión. Preconizan la total destrucción de toda verdad con el pretexto de que la verdad evoluciona con el hombre, por él y en él. El hombre hace la verdad. Es el viejo error de los sofistas, disfrazado de progreso para las necesidades de una causa perdida de todos modos. Así, al negar para siempre la verdad y la realidad de las cosas, se niega también la Revelación de Jesucristo, la realidad de Dios y la autoridad de la Iglesia, su portavoz. Con razón se la puede llamar apostasía radical o, como dijo el Papa, *la síntesis de todas las herejías*. Contra ese ataque, y armado con la palabra divina, san Pío X responde que sólo la verdad puede liberar, y que es necesario *restaurarlo todo en Cristo* [2]. Su primer deber es desenmascarar a este enemigo oculto. Y como cada modernista junta y mezcla en sí mismo, por así decir, a varios personajes, a saber, el filósofo, el creyente, el teólogo, el historiador, el crítico, el apologista y el reformador, el santo Papa saca a plena luz a ese monstruo apocalíptico de siete cabezas:

— El filósofo modernista es ignorantista (las cosas son incognoscibles) y egologista (toda verdad procede de lo más recóndito de nosotros mismos). La verdad es revolucionista, porque evoluciona de la misma manera que el sujeto del que brota.

— El creyente, al revés del filósofo, tiene la certeza de que Dios existe en sí mismo, independientemente del hombre. Esa certeza se apoya en cierta realidad del corazón, gracias a la cual el hombre capta la realidad misma de Dios. Se trata aquí de una verdadera experiencia, superior a todas las experiencias racionales.

---

[1] Su preparación fue confiada a un teólogo romano. Después de un infructuoso primer intento de los profesores de Friburgo para condensar el sistema modernista, el Vaticano puso el proyecto en manos del padre Joseph Lemius, OMI. A los cuatro días éste remitió su estudio al cardenal Merry del Val. Fue el que sirvió de base para *Pascendi* (cf. Chiron, *Saint Pie X, réformateur de l'Église*, p. 236).

[2] Ef 1: 10.

— La teología modernista es lógica con sus principios: la fe y el dogma, el cuerpo de la religión y los sacramentos, son el fruto de una percepción de Dios presente en el hombre, que debe pensar su fe. Las Sagradas Escrituras son un álbum de experiencias vividas por los primeros judíos y por los primeros apóstoles del cristianismo. La Iglesia es el fruto de la conciencia colectiva.

— El historiador modernista hace pura obra de filósofo —agnóstico, se entiende—, lo que lo obliga a descartar todo lo sobrenatural para recuperar el «Evangelio puro». El elemento humano original ha sido sometido a la doble ley de transfiguración y deformación por la comunidad primitiva, que adornó la historia al escribir los cuatro Evangelios míticos.

— La crítica amolda a esa concepción mítica los documentos escriturarios, clasificados conforme a las necesidades de que proceden y según las leyes de la inmanencia y de la evolución vital.

— El apologista modernista se resiente de la doctrina inmanentista. Aspira a conducir al no creyente a que haga la experiencia de la religión católica, experiencia que es el único fundamento verdadero de la fe. Invita a entrar en esa Iglesia-reino de Dios, luego de haber asimilado, entre las formas dogmáticas y de culto, las que más le convienen.

— El reformador pretende sacar el polvo de mil novecientos años de conformismo para recuperar la frescura de la Iglesia apostólica. Se propone reformar la enseñanza de los seminarios, purificar los catecismos y las devociones populares, adaptar el gobierno eclesiástico a la democracia moderna, suprimir el fausto eclesiástico y el celibato de los clérigos.

Como no podían probar que el texto, al desmantelar el motor mismo de la infernal máquina modernista, no había apuntado bien, los modernistas insinuaron que no se refería a nadie, pues ningún modernista había enseñado esas opiniones en su conjunto. Como réplica a la encíclica circuló por Italia un venenoso panfleto anónimo, *El programa de los modernistas*, que mostraba que los herejes habían sentido el golpe. En definitiva, la única crítica que le podían hacer al Papa era simplemente que profesara la fe católica. Por su parte, si en su época Loisy acusaba de falsos a los teólogos del Papa, no tardaría luego en confesar que

«la encíclica de Pío X fue impuesta por la circunstancias. El Pontífice dijo la verdad al declarar que no podía guardar silencio sin traicionar el depósito de la doctrina tradicional. Al punto al que han llegado las cosas, su silencio habría sido una enorme concesión, el reconocimiento implícito del principio fundamental del modernismo: la posibilidad, la necesidad y la legitimidad de una evolución en la manera de entender los dogmas eclesiásticos, incluidos los de la infalibilidad y autoridad pontificia, así como las condiciones de ejercicio de esa autoridad… La encíclica *Pascendi* no es más que la expresión total, inevitablemente lógica, de la enseñanza recibida en la Iglesia desde fines del siglo XIII» [1].

Maravillosa lucidez, aunque lo esencial de la enseñanza de la Iglesia se remonta en realidad a sus orígenes, piense lo que piense el apóstata. Es interesante ver cómo Loisy da una lección de tradicionalismo a los Papas y a los obispos: «*Depositum custodi*» —guarda el depósito—. Ésa es, en efecto, la función esencial del Vicario de Cristo y de los obispos. Eso fue exactamente lo que hizo san Pío X al mostrar los límites que no se deben traspasar en materia de fe, y al desenmascarar la apostasía modernista. Esa encíclica, fechada el 8 de septiembre de 1907, era realmente la réplica perfecta de un cierto 9 de septiembre de 325, día en que el concilio de Nicea había dado un golpe mortal al arrianismo.

4. El juramento antimodernista

Si el modernismo no hubiera sido más que una herejía, aunque tan generalizada como el arrianismo, las condenaciones romanas no habrían ido más lejos. Los herejes obstinados

[1] Loisy, *Simples réflexions*, p. 23 y p. 276, en Rivière, pp. 371-372.

se habrían separado de las filas de la Iglesia para fundar su propio movimiento, como siempre habían hecho. El modernismo, en cambio, convencido de que su postura está bien fundada, tiene la pretensión de reformar la Iglesia desde dentro. Los lobos, disfrazados con piel de cordero, se obstinan en quedarse en el aprisco para transformarlo furtivamente en *lobería*. El modernismo no es sólo una herejía o una apostasía, es una quinta columna. *Pascendi* habla de los seudónimos utilizados para engañar al lector desprevenido simulando una enorme cantidad de autores. El modernista, como nunca se repetirá bastante, es un apóstata al mismo tiempo que un traidor de hecho y de derecho. La traición y la duplicidad son partes integrantes de su mismo sistema. El modernista de buena cepa es el que puede afirmar su fe personal desde lo alto del púlpito y contradecirla inmediatamente después como sabio e historiador en sus escritos.

Los cabecillas habían adoptado desde muy pronto una actitud inflexible de disimulación. Utilizando el viejo sofisma de que el fin justifica los medios, Tyrrell pensaba que una mentira puede ser a veces protectora de la verdad. Loisy no sentía mucho aprecio por su colega del otro lado del canal de la Mancha, que hablaba con un cinismo que indignaba incluso a sus amigos [1]. Sin embargo, el mismo Loisy había vivido mucho tiempo en una situación ambigua con su propia conciencia, ya que habla del enorme equívoco que pesó sobre su situación personal el día en que creyó poder mantener su rango en la Iglesia sin admitir sus doctrinas [2]. El caso más destacado en la materia fue el de Turmel, modelo de esta clase de gente, ya que produjo cerca de sesenta y cinco escritos bajo catorce seudónimos diferentes. Esto acabó dando mucho que hablar en los medios modernistas. Ese sacerdote erudito, que preparaba su *Historia del dogma del papado*, fue desenmascarado como el personaje que se ocultaba tras los seudónimos de «Dupin» y «Hertzog», los cuales, utilizando los mismos materiales, ya habían socavado el dogma de la Trinidad y la mariología. Ahí se ocultaba el tan conocido juego según el cual la fe puede decir que sí al mismo tiempo que la ciencia dice que no [3]. Todo lo anterior pone una nota de moralidad muy peculiar sobre el movimiento modernista. ¿Cómo extrañarse de que Dios haya cegado a hombres que habían negado deliberadamente las evidencias meridianas, para pasar la vida entera bajo el signo de la impostura y del engaño? ¿Sería demasiado temerario aplicarles las palabras del salmista: «La iniquidad se ha engañado a sí misma»? [4].

Los italianos no se quedaban atrás en esas piruetas del espíritu. Minocchi, al mismo tiempo que se valía de una prudencia consumada para no herir las susceptibilidades de los guardianes de la ortodoxia, sabía deslizar algunas observaciones destinadas a hacer reflexionar sobre la fragilidad de la antigua teología. Semeria elaboraba asimismo una síntesis elocuente de todas las ideas nuevas. Llevaba su expresión lo más lejos que podía sin rebasar el límite más allá del cual su congregación habría sufrido la ira de la Santa Sede, al mismo tiempo que confesaba en la intimidad que daba poca importancia a la corteza de los dogmas [5]. Estos hombres permanecían dentro de la Iglesia porque no pretendían escandalizar al pueblo con apostasías inútiles: al contrario, debían elevarlo hacia su ideal religioso.

---

[1] *Tyrrell's letters*, p. 60; Loisy, *Quelques lettres*, en Rivière, p. 221.
[2] *Choses passées*, p. 90, *ibíd*.
[3] Doctor Schrörs, profesor en Bonn, en Rivière, p. 499.
[4] Sal 26: 12.
[5] Houtin, p. 111, en Rivière, p. 275.

Esto es lo que explicaba san Pío X, tres años después de *Pascendi*, en su Motu proprio *Sacrorum antistitum,* del 1 de septiembre de 1910:

> «En efecto, ellos [los modernistas] no han dejado de reclutar nuevos adeptos, de agruparlos en una liga clandestina y de inyectar junto con ellos en las venas de la sociedad cristiana el veneno de sus opiniones, publicando libros y diarios sin el nombre de los autores o con nombres falsos».

El Papa, después del *Motu proprio*, creaba un juramento especial contra el modernismo. La formula estaba redactada en términos tan precisos que no dejaban lugar a ninguna escapatoria. Cada uno de los errores fundamentales del modernismo debía ser formalmente reprobado, y todo eso debía firmarlo de su propio puño y letra todo clérigo con cura de almas.

Esa profesión de fe reconocía, ante todo, que Dios puede ser conocido y por lo tanto demostrado por la luz natural de la razón, como la causa por sus efectos; que las pruebas externas de la Revelación, sobre todo los milagros y las profecías, son signos muy ciertos del origen divino de la religión cristiana y sobremanera adaptados a la inteligencia de todos los tiempos y de todos los hombres; que la Iglesia fue instituida de manera próxima y directa por el Cristo histórico durante su vida entre nosotros. El juramento reprobaba de forma absoluta la suposición herética de la evolución de los dogmas en el sentido modernista, y su noción de la Tradición. Profesaba que la fe es un verdadero asentimiento de la inteligencia a la verdad recibida por una enseñanza exterior al sujeto, asentimiento por el cual creemos ser verdadero, a causa de la autoridad de Dios cuya veracidad es absoluta, todo lo que ha dicho, atestiguado y revelado el Dios personal, nuestro Creador y Señor [1].

Ese acto del santo Papa, evidentemente, fue mal recibido por el bando opuesto, que le echó la culpa de todo a los extravíos de ese párroco rural dotado de una mentalidad de gondolero veneciano y que, totalmente equivocado, guiaba la barca de Pedro con un bichero. Sin embargo, ese bichero se convertía en un sólido arpón. Los incorregibles sufrían la excomunión *ipso facto*, lo cual debía poner fin rápidamente a las artimañas encubiertas de los heresiarcas, al menos hasta que llegaran tiempos más felices para ellos. De este modo, los historiadores de la época afirmaban con un optimismo que, con el paso del tiempo, puede hacernos sonreír: ¿Es posible una nueva crisis modernista? Gracias a Dios, una crisis modernista generalizada, comparable a las de los años 1895-1910, nos parece muy poco probable [2].

5. Los resultados positivos

«Es necesario que haya herejías» [3], decía san Pablo en el primer siglo de nuestra era. ¿En qué sentido pueden ser necesarias las herejías, ese mal espantoso que mata la fe? ¿En qué sentido el error y las tinieblas pueden servir a la causa de la verdad y de la luz? En el sentido de que su oscuridad permite dar mayor relieve a la luz de la verdad. Gracias al choque de las herejías, el dogma católico y los esfuerzos teológicos hicieron progresos, siempre en el mismo sentido, afinando los conceptos y destacando expresamente lo que entonces sólo estaba contenido implícitamente. Esto es lo que hizo el modernismo. Permitió el progreso teológico y científico en materias tan conexas como la filosofía cristiana, la crítica bíblica y el desarrollo del dogma.

[1] DzB 2145-2147.
[2] L. de Grandmaison, *Études*, 1923, en Rivière, p. 548.
[3] 1 Cor 11: 19.

El primer debate que suscitó el modernismo fue la relación entre la filosofía y la fe de la Iglesia. La fe católica está sostenida por una filosofía. Los herejes lo saben mejor que nosotros, ya que dicen por boca de Bucer: «*Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam*» —quita a Tomás y destruiré la Iglesia—. La crisis modernista, sobre la base de los hechos, ha mostrado que ese monstruo de siete cabezas se desinfla como un globo cuando se perfora su envoltura filosófica. Eso significa que la Iglesia depende de una filosofía. Todo el problema consiste en saber en qué medida. Sería falso decir que el dogma y la fe son esencialmente dependientes de una filosofía en el sentido técnico, pues la fe es de un orden más elevado. No se le pide a un catecúmeno que obtenga un diploma en filosofía tomista, ni a un protestante kantiano que se convierta dos veces para tener la fe católica y tomista. Es cierto que la Iglesia utiliza nociones propiamente filosóficas en su dogma, como las de persona, sustancia, esencia, naturaleza, unidad y trinidad, pero no es necesario ser un experto para entender esos términos. En realidad, la Iglesia hace uso de términos filosóficos en su dogma porque también los volvemos a encontrar a nivel de la inteligencia humana. Lo único que le hace falta a la Iglesia es una filosofía que no sea contraria al sentido común, una filosofía que defienda la razón y la verdad contra la locura modernista, tan absurda como ignorantista. ¿Será la Iglesia demasiado exigente al reclamar a los filósofos que defiendan la razón y su objeto?

Ya hemos hablado del segundo debate que oponía a los sabios de la crítica «pura» a las decisiones pontificias como *Providentissimus* de León XIII, *Lamentabili* y *Pascendi* de san Pío X. En el estudio de la Revelación hay que distinguir el enfoque puramente apologético del enfoque posterior y teológico relativo al dato revelado [1]. Es verdad que al principio se debe aplicar la crítica «pura» para establecer el hecho de la Revelación y de los milagros, la propagación y la conservación admirables de la Iglesia, en una palabra los *preambula fidei* —las pruebas del carácter razonable de la fe—. En efecto, sólo la Historia puede proporcionar los motivos externos de credibilidad. Pero para establecer el contenido y el sentido de la Revelación, así como la historia de los dogmas, el método puramente histórico, aunque sea un excelente método subsidiario, no puede prescindir de la teología. Los principios a los que obedece la crítica «pura» y la crítica católica son completamente diferentes. La muerte de Cristo en la cruz, por ejemplo, es un hecho de certeza ordinaria para los historiadores; mientras que para los católicos es de fe definida, es una verdad sobrenatural, revelada por Dios. La crítica «pura» no puede imponer el asentimiento de fe divina bajo pena de condenación eterna, como lo hace el Magisterio de la Iglesia.

Sin embargo, ¿no pregona la crítica «pura» a viva voz que ella es la única objetiva, la única libre de los prejuicios que ciegan a los sabios cristianos? En realidad, la verdad no es tan color de rosa. Para empezar, el fundamento de la crítica «pura» es la filosofía «pura», es decir la filosofía moderna, visceralmente escéptica, ignorantista y egologista, y podemos preguntarnos si la duda puede engendrar algo más que la duda. En cuanto a la crítica misma, se ve muy prisionera de prejuicios; porque, fingiendo ignorar que la Biblia tiene a Dios como autor principal, esta crítica, que podría parecer imparcial, se expone a no comprender nada o a falsificar el mensaje. Finalmente, los hechos prueban que la crítica emancipada nunca es neutra. Como siempre pasa en tales casos, el rechazo de la sumisión provoca una reacción: se considera sospechosa toda tesis tradicional, probable toda hipótesis aventurada, y se trata a los documentos más venerados del cristianismo con una

[1] Billot, en *De immutabilitate traditionis*; el padre Gardeil, en *Le donné théologique et la théologie*, pp. 150-165; Bainvel en Poulat, *Histoire, dogme et critique*, pp. 219-220; DTC, «Tradition», col. 1341-1349.

desconfianza y un desprecio que no se usa con los textos profanos [1]. Eso muestra en qué medida la crítica modernista, a pesar de todas sus pretensiones de objetividad científica, adopta el sesgo racionalista y trabaja sólo por presentar una Revelación hueca, privada de toda intervención divina histórica.

El último debate que provocó la crisis afecta al corazón de la teología: es el de la evolución, o mejor dicho, del desarrollo dogmático. El dogma no se presenta como una plastilina, variable según las costumbres y las épocas.

> «La doctrina de fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino que ha sido entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada» [2].

Sin conceder nada a un dogma modernista indefinidamente plástico, hay que notar, no obstante, que en el dogma caben modos de expresión muy diversos, calcados sobre el lenguaje humano. Primero, los hechos dogmáticos expresan las cosas que vieron los Apóstoles, como la muerte y la resurrección de Cristo, la maternidad divina de María. Luego, las afirmaciones más generales utilizan imágenes humanas bajo las cuales se oculta el mensaje dogmático, fácilmente comprendido por todos; es el caso, por ejemplo, del versículo del *credo*, «Está sentado a la diestra del Padre», que evoca naturalmente el poder judicial de Cristo. Por último, ciertos dogmas emplean nociones filosóficas universales, como las de persona, sustancia, naturaleza, transubstanciación, consubstancialidad, las dos voluntades de Cristo, la unidad de la inteligencia divina y de las operaciones de Dios *ad extra*, etc. Cuando las definiciones, bajo el sello infalible del Espíritu Santo, utilizan esas categorías universales del ser, se ha llegado al fondo de las expresiones posibles del misterio divino en función del *ser* y de los recursos de la inteligencia humana. La formulación dogmática es perfecta y ya no admite ningún perfeccionamiento ulterior; esas definiciones son irreformables tanto en el fondo como en la forma.

Queda una cuestión por elucidar. ¿Cómo se puede conciliar el hecho de que el dogma sea esencialmente un depósito revelado inmutable, y que al mismo tiempo haya aumentado con el correr de los siglos? ¿Habría contradicción entre esas dos cualidades, la inmutabilidad y el desarrollo del dogma? Por supuesto que no, y en ese punto tampoco nos dejamos deslizar hacia la herejía modernista del dogma simbólico y variable hasta el infinito. Por tratarse de un depósito revelado, inmutable porque Dios es inmutable, sólo puede haber un desarrollo homogéneo, de manera que la Iglesia nunca ha dado una definición de un dogma de la que luego haya tenido que retractarse. Pero precisamente porque el dogma es un depósito revelado a los hombres, seres limitados e imperfectos, ellos pueden descubrir con el correr del tiempo y hacer explícitas las riquezas de ese tesoro. Así lo explica san Vicente de Lérins en su célebre obra:

> «Crezca, pues, mucho e intensamente [la verdad dogmática]… pero solamente en su mismo género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia —*eodem sensu eademque sententia*—» [3].

Esta homogeneidad e inmutabilidad esencial del dogma es uno de los rasgos de la veracidad del Magisterio eclesiástico, como egregiamente lo atestigua Bossuet:

---

[1] Lebreton, DAFC, «Modernisme», col. 672. Véase, en particular, Céruti-Cendrier, *Les Évangiles sont des reportages*, que da numerosos ejemplos de la ley del embudo que emplean los exegetas modernos.

[2] DzB 1800.

[3] San Vicente de Lérins, *Commonitorium*, capítulo 23, nº 55, repetido por el Vaticano I, constitución *Dei Filius*, DzB 1800.

«Dios ha querido que la verdad llegase a nosotros de transmisor en transmisor y de mano en mano, sin que nunca se percibiese innovación alguna. En esto se reconoce lo que se ha creído siempre, y por consiguiente lo que siempre deberá creerse. Y es, por así decirlo, en ese *siempre* donde aparece la fuerza de la verdad y de la promesa, y se pierde totalmente cuando hallamos que se interrumpe en un solo lugar» [3].

¿Qué verdades, en el depósito de la Revelación, son susceptibles de desarrollo? Distingamos las verdades que pertenecen más de cerca al edificio de la fe, de las que le están más alejadas. Las primeras, por ser inmediatamente necesarias para la salvación, siempre debieron ser propuestas explícitamente por el Magisterio desde el comienzo. Son, por ejemplo, los misterios de la Trinidad, de la encarnación y de la redención, la vida futura y las sanciones divinas. Su único desarrollo posible a lo largo de los siglos es la precisión de la formulación. En cambio, las verdades implícitas, conexas de forma menos directa a los misterios de la salvación, pueden ser creídas simplemente en general, y luego ser explicitadas. Así, la creencia en el poder de enseñanza de la Iglesia incluye la fe en la infalibilidad del Papa, y la creencia en la santidad de María engloba la creencia en la Inmaculada Concepción [2].

En resumen, estas diferentes precisiones teológicas dan toda la luz necesaria sobre el progreso del dogma, fundado en el conocimiento progresivo del hombre, al mismo tiempo que en la propia estabilidad del dogma, fundada en la del mismo Dios. Debemos agradecer a la Providencia por haber permitido la crisis modernista, pues fue la ocasión de clarificar el pensamiento de la Iglesia sobre estos temas fundamentales.

*
*   *

La crisis modernista fue beneficiosa en muchos aspectos. Quizás el fruto más hermoso de la crisis haya sido ver a un gran Papa en acción. Fiel a su divisa de *restaurarlo todo en Cristo* [3], san Pío X supo aplicar una mano de hierro con guante de seda para arrancar y plantar, para separar el buen grano de la cizaña, en el campo de la Iglesia y de la ciencia sagrada. El Papa señaló con el dedo el remedio que debía aplicarse contra el monstruo de siete cuernos que lanzaba su *Non serviam* contra la razón y la religión. Ese Papa, para salvarlas a ambas, ordenó el estudio de la filosofía de santo Tomás en los seminarios y universidades, que habían sido los invernaderos de las infiltraciones modernistas. También puso los límites que las ciencias cristianas históricas no podían rebasar, y para lograrlo volvió a establecer los estudios bíblicos con un centro en Roma. San Pío X mostró, a comienzos del siglo XX, cómo la Iglesia debía reaccionar contra el modernismo de entonces y de todos los tiempos. «Habla aún, después de muerto» [4]. Su cuerpo fue hallado incorrupto en 1944, durante su proceso de beatificación, y sigue siendo el testigo mudo de la incorruptibilidad de la doctrina que supo oponer al deletéreo veneno del modernismo. En la crisis romana que soportamos hoy en día, es más urgente que nunca conocer a fondo el modernismo y la acción de san Pío X. No se podrá saber nunca nada sobre la crisis neomodernista si no se entiende la crisis modernista. No se sabrá aplicar el verdadero

---

[3] En Ploncard d'Assac, *La Iglesia ocupada*, p. 21.

[2] En Bainvel, «Historia de un dogma», *Études*, 5 de dic. de 1904, p. 612 y ss. Así pues, esas verdades admiten un progreso no sólo de la formulación, sino también del contenido. Se trata de un desarrollo teológico por vía de conclusión teológica en el cual se pasa de lo implícito a lo explícito (por ejemplo, Cristo murió por todos, luego también por los no predestinados), o de lo virtual a lo actual (por ejemplo, Cristo es inteligente, luego tiene la facultad de sonreír). Cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, pp. 161 y 185-186.

[3] Ef 1: 10.

[4] Heb 11: 4.

remedio a la crisis neomodernista si no se comprenden bien los remedios que conjuraron eficazmente el modernismo.

CAPÍTULO XIV

Balance del modernismo «católico»

Antes de cerrar este estudio del modernismo en terreno católico, es importante, como para el modernismo protestante, hacer un balance. Después de un resumen de los personajes más representativos de la época, podremos descubrir la progresión realizada desde el tiempo del protestantismo. Luego deberemos reunir los principios fundamentales comunes para determinar si el modernismo se presenta como una simple evolución de las ideas o como una revolución anticatólica. Terminaremos con una comparación entre las reacciones romanas y las de las autoridades protestantes.

1. Resumen de los autores

En filosofía, Bergson y Le Roy introducen algunas novedades en la filosofía moderna, pues dan inicio al giro hacia lo irracional, que es el atributo propio del existencialismo, el cual aparece en el período de entreguerras. Sin renunciar al principio kantiano de la crítica pura, se pone el acento sobre todo en el aspecto de la evolución. Es la *evolución creadora* en la que todo, el ser, la creación y el Creador, se desvanece en un flujo perpetuo sin esencia ni consistencia. El conocimiento es tan sólo un mito, y se define como la emoción y la simpatía creadora que brota de las profundidades del subconsciente. Todo, según Bergson, brota del yo personal. Pero las consecuencias lógicas de esos principios son desastrosas: Blondel, en su apología de la inmanencia, define la verdad como la conformidad del pensamiento con la vida; lo divino, el dogma y el orden sobrenatural salen por entero del hombre.

Loisy, exegeta de pura cepa, se consagra a la crítica «pura», liberada de las trabas de la cultura cristiana, realista y sobrenatural. Se dedica a explicar el Evangelio según los postulados de la filosofía moderna. En particular, se apropia de los dos principios kantianos, el ignorantismo y el egologismo. Como ignorantista negador de la cosa en sí, Loisy reduce el Cristo histórico a lo mínimo estricto. Como egologista, hace salir al «Cristo de la fe» de la conciencia de los primeros discípulos y de la comunidad primitiva. Esos dos Cristos fundan dos ciclos, el ciclo prepascual y el ciclo pascual, es decir, el ciclo de los hechos históricos transmitidos por el Evangelio depurado de todo lo sobrenatural, y el ciclo de la creencia en la resurrección de Jesucristo transmitido por la comunidad que fundó la Iglesia. Marcada por esa división de Cristo que opone el Evangelio a la Iglesia, la crítica protestante había hecho pronto su elección. Había renunciado a la Iglesia para quedarse sólo con el Evangelio. Loisy ofrece otra solución, que sigue el modelo hegeliano. Consiste en lograr la fusión de los contrarios según la ley del desarrollo y de la vida, propia de los seres vivos. Así, explica que los dos Cristos, a pesar de ser contrarios, se unen en el movimiento vital de la evolución de toda la Iglesia, del culto y de los dogmas. De ahí concluye que, así como el Evangelio fue sometido a nuevo examen y se transformó para dar nacimiento a la Iglesia, así también la Iglesia debe transformarse radicalmente hoy en día.

Tyrrell, en Inglaterra, representa perfectamente la teología modernista en su forma más acabada en tiempos de san Pío X. En simbiosis perfecta con *La evolución creadora* de Bergson y *El Evangelio y la Iglesia* de Loisy, en su obra maestra *Entre Escila y Caribdis*,

este jesuita explica cómo deslizarse entre el doble escollo del dogmatismo católico y del utilitarismo filosófico. Hay que seguir el camino de un cristianismo esencialmente místico, egologista y simbolista. La Revelación es una experiencia emocionante que se vive en el seno de la conciencia. La religión es el fruto de esa sed mística de sentir a Dios en nosotros. Con semejantes bases, las formulaciones dogmáticas sólo son símbolos de la experiencia individual de Dios dentro de sí mismo, variables según las diferentes revelaciones. Como para Strauss, el Cristo tyrrelliano es la humanidad entera autodivinizada, y la Iglesia es la conciencia colectiva y viva del *Pueblo de Dios*, único sujeto realmente infalible. La Iglesia de sus sueños es una escuela de la caridad, una manera de vivir más que un sistema fundado sobre una Revelación y una doctrina concreta. Se parece más a una comunidad budista que a una sociedad constituida con un *credo* sustancialmente idéntico.

2. La identidad de los principios entre los modernistas protestantes y los «católicos»

Aunque subsistan las variantes entre las escuelas, es innegable que, en los puntos neurálgicos, la melodía sigue siendo la misma. Los defensores de la «nueva» escuela no niegan de dónde han sacado sus principios devastadores: de Kant y de Hegel. Profesan abiertamente la filosofía antirrealista con su trilogía característica: ignorantismo, egologismo, revolucionismo.

Todos hacen profesión más o menos abierta de agnosticismo ignorantista. Los bergsonianos son explícitos, ya que niegan que las cosas tengan una naturaleza y que la inteligencia pueda conocer la realidad.

> «¿Hay verdades eternas y necesarias? Es dudoso. Axiomas y categorías, formas del entendimiento o de la sensibilidad: todo eso cambia y evoluciona; el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus deseos más íntimos» [1]. «Nos encontramos en esas regiones de crepúsculo y de sueño donde se elabora nuestro yo, de donde brota la marea que se encuentra en nuestro interior, en la intimidad tibia y secreta de las tinieblas fecundas donde se estremece nuestra vida naciente. Las distinciones han desaparecido. La palabra ya no vale. Se oye brotar misteriosamente las fuentes de la conciencia» [2]. «¿Qué es el cambio, sino una sucesión perpetua de cosas contradictorias que se funden… en las profundidades supralógicas?» [3].

Si los filósofos sienten tanto desprecio por la inteligencia, Loisy, formado en la crítica kantiana, va a sacar las conclusiones pertinentes en materia bíblica. Piensa que la fe supone tres postulados que ya no pueden sostenerse ante las ciencias modernas. El postulado *teológico* declaraba que Dios y la creación eran conceptos que nunca habían cambiado ni cambiarían jamás —«por supuesto, esos autores no habían previsto a Darwin»— [4]. El postulado *mesiánico* pretendía que Cristo y la Iglesia habían sido anunciados en el Antiguo Testamento. Por último, el postulado *eclesiológico* aseguraba que la Iglesia, junto con su jerarquía, sus sacramentos y sus dogmas, había sido instituida directamente por Jesucristo. Loisy quería ayudar a la Iglesia a adaptar esos tres postulados a las leyes del desarrollo histórico, mucho más satisfactorio que cualquier sarta de milagros. Tyrrell va a remolque de sus maestros. Ya siendo joven rezaba como un escéptico:

> «Dios mío (si es que hay un Dios), salva mi alma (si es que tengo alma)».

---

[1] Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305; *Dogme et Critique*, p. 355, en DAFC, «Modernisme», col. 645.
[2] Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 68, en DAFC, «Modernisme», col. 654.
[3] Le Roy, en DAFC, «Modernisme», col. 644.
[4] Loisy, en Ratté, p. 62.

En la edad madura, sus ideas son las mismas:

«Lo que la fórmula de fe dice suele ser completamente falso, pero la verdad a la que apunta es revelada, y sólo a esta verdad debemos nuestra adhesión» [1].

Los modernistas sustituyen la sumisión a la realidad por el egologismo, en el que la inteligencia, prisionera, se convierte en pura imaginación y simpatía. La libertad sirve de regla al hombre y prepara el camino a la egolatría de los existencialistas. Éste es el punto de partida del método inmanentista de Blondel.

«Hay una noción que el pensamiento moderno, con una susceptibilidad celosa, considera como la condición misma de la filosofía: es la noción de inmanencia, es decir, que nada puede entrar en el hombre que no salga de él y no corresponda, de alguna forma, a una necesidad de expansión; y que, ni como hecho histórico, ni como enseñanza tradicional, ni como obligación impuesta desde fuera, no hay para él verdad que cuente y precepto admisible que no sea, de alguna manera, autónomo y autóctono» [2].

Loisy hace la misma profesión de egologismo, del cual surge toda la religión.

«La cuestión que hay en el fondo del problema religioso actualmente… es saber si el universo es inerte, vacío, sordo, sin alma y sin entrañas, y si la conciencia del hombre no encuentra un eco más real y verdadero que en sí misma. Para decidirse por el sí o por el no, no hay prueba que podamos llamar perentoria» [3].

Ésa es también la postura filosófica de Tyrrell, aplicada tal cual a la teología.

«Jesús fue el primero en demostrar que el hombre no era un esclavo sometido a un Dios exterior, sino un hombre que podía designarse como Dios, en el que Dios se revelaba como una fuerza misteriosa y trascendente. Ese elemento divino en el hombre es lo que le da al hombre su personalidad» [4].

La revolución permanente es la señal de la filosofía del impulso vital y de *La evolución creadora*, sin ser y sobre todo sin el Ser.

«La verdad es que, si el lenguaje se amoldara a la realidad, no diríamos que el niño se hace hombre, sino que hay un cambio de niño a hombre… El cambio es un sujeto. Pasa a primer plano. Es la realidad misma» [5]. «Para nosotros, Dios no es, sino que se hace. Su cambio es nuestro propio progreso» [6].

Eso es lo que Bergson se atreve a llamar «panteísmo ortodoxo». Loisy es aún más revolucionista, pues, según él, la evolución histórica es la única solución al dilema planteado por la exégesis crítica de los protestantes o la inmovilista de los católicos. Lo explica profusamente en sus manifiestos rojos:

«La misma noción de desarrollo es la que debe ser desarrollada» [7]. «Jesús fue mucho menos el representante de una doctrina que el iniciador de un movimiento religioso» [8]. «Si se supone que la verdad, en cuanto accesible a la razón humana, es algo absoluto, que la Revelación ha tenido esa misma característica y que el dogma participa de ella; que no sólo el objeto del conocimiento es eterno e inmutable en sí mismo, sino también la forma que ese conocimiento ha revestido en la Historia humana, las afirmaciones de mi librito [*L'Évangile et l'Église*] son más que temerarias, son absurdas e impías» [9]. «La divinidad de Cristo es un dogma que ha crecido en la conciencia cristiana. Existía sólo en germen en la noción del Mesías Hijo de Dios» [10].

---

[1] *Tyrrell's Letters*, pp. 56-61.
[2] Blondel, *Lettre sur les exigences de la philosophie contemporaine*, en Barbier, p. 368.
[3] Loisy, *Autour d'un petit livre*, pp. 129, 202, en ICP, véase p. 23 y ss.
[4] Tyrrell, en Ratté, p. 239.
[5] Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 338, en DAFC, «Modernisme», col. 656.
[6] Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 509, *ibíd.*
[7] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 162, en Rivière, p. 163.
[8] Loisy, *Études évangeliques*, en Rivière, p. 164.
[9] Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 190, en Rivière, p. 177.
[10] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 117, en Rivière, p. 399.

Tyrrell dice lo mismo:

> «El catolicismo oficial ha caducado, pero no hay que abandonarlo. El judaísmo debía vivir una vida gloriosa y resucitar en el cristianismo. ¿No puede repetirse la historia? ¿No puede ser que el catolicismo, como el judaísmo, deba morir para renacer bajo una forma más amplia y elevada? ¿No es necesario que todo organismo alcance los límites de su desarrollo y luego muera, para sobrevivir sólo en su descendencia?» [1].

Así, igual que en la época de Kant y de sus sucesores, las grandes figuras del modernismo «católico» están en perfecta armonía sobre los principios. También aquí puede verse el doble aspecto negativo de la crítica pura ignorantista y del conocimiento egologista, vitalista y revolucionista, que obran de concierto. Juntos producen el sistema perfectamente consolidado del modernismo, en el que los principios deletéreos de la filosofía propagan sus efectos destructores sobre una Revelación desligada del realismo histórico, para irse a la deriva sin puerto de amarre.

3. Las variaciones modernistas desde los protestantes

Si el modernismo protestante se define sobre todo por su crítica pura, que hacía tabla rasa de las cosas y de los hechos, el punto de unión con los modernistas que salieron del catolicismo es la idea de evolución, el desarrollo perpetuo de la vida. En filosofía hay una crítica del conocimiento mucho más radical que la de Kant. Para los bergsonianos, las cosas no sólo son incognoscibles, sino que no existen y ni siquiera pueden existir en el sistema del puro cambio. Si los alemanes erigen altares a la diosa Razón y construyen magníficos palacios de ideas vacías, Bergson prefiere confinarse en las mazmorras de su conciencia, iluminadas por sus impresiones subjetivas. La emoción hace las veces de conocimiento y de razón; la conciencia ciega hace las veces de inteligencia. Los alemanes identificaban lo racional y lo real, la idea y la cosa. Bergson, que ha negado las cosas y la realidad fuera del yo, se contenta con afirmar su libertad suprema por medio de la ecuación *cogito-volo* —saber es querer—. La verdad ya no se define, como lo hacía Kant, como la identidad del pensamiento consigo mismo, sino como la identidad del pensamiento con la vida.

En el ámbito de la Revelación, los protestantes seguían los pasos de Strauss y de Harnack. Hacían tabla rasa de la Iglesia y reducían el Evangelio a un núcleo purificado de las escorias «míticas», especialmente de los milagros y profecías. Con Loisy, el verdadero cabecilla de los modernistas, el exegeta se consagra a reunir las escuelas que se oponían salvajemente. Quiere reagrupar el catolicismo, que daba la primacía a la Iglesia sobre el Evangelio, y el protestantismo, que conservaba el Evangelio en detrimento de la Iglesia. Donde todos habían fracasado hasta entonces, Loisy logró unir a los contrarios explicando que, de hecho, los dos eran etapas distintas pero enriquecedoras en el movimiento de evolución natural de los seres vivos. Éstos deben desarrollarse, adaptarse a las nuevas condiciones de vida, y finalmente morir para sobrevivir sólo en su descendencia, según las leyes de la vida. La contradicción, lejos de ser insuperable, es en realidad la señal del desarrollo vital, la señal de la riqueza y del origen divino del cristianismo.

En teología, Tyrrell está realmente muy cerca, en líneas generales, de sus predecesores del otro lado del Rin. Igual que Schleiermacher, pone énfasis en la mística y la conciencia, fundamento último de la Revelación y de la religión. La gran diferencia radica quizá en el aspecto sistemático de su pensamiento, y también en la riqueza expresiva de su viva imaginación. El dogma no es leña muerta, sino un vehículo que debe adaptarse a la vida de

[1] Tyrrell, *Through Scylla*, pp. 87-89, en Ratté, p. 202.

cada creyente. Sobre la Iglesia, Tyrrell ofrece algunas consideraciones democráticas e iluministas nada despreciables que luego aprovecharán sus sucesores. Entre otros, define a la Iglesia como la conciencia colectiva del *Pueblo de Dios* y el único sujeto de la infalibilidad. La Iglesia católica es la mejor institución religiosa porque es la más viva. Aun así, debe saber transformarse, del mismo modo que el judaísmo caduco se transformó en la Iglesia católica. La misión que incumbe a los modernistas «católicos» es la de reformar la Iglesia desde dentro y preparar su conversión final, incluso a su pesar. ¿Qué religión pretenden establecer? La visión tyrrelliana de la Iglesia del mañana prepara el sueño filantrópico del Punto Omega de Teilhard. Así, tanto para Tyrrell como para sus maestros de filosofía y de exégesis, la nueva contribución pone énfasis sobre todo en la evolución y la revolución perpetua, extendida a todos los ámbitos, filosófico, exegético y teológico.

4. ¿Evolución o revolución ante la cultura cristiana?

A pesar de las variantes nada despreciables del sistema, el modernismo que salió del catolicismo es esencialmente una réplica del modernismo protestante. Eso justifica ampliamente el epíteto común de *modernista* que nosotros le hemos dado. ¿Qué resulta de él a nivel de la razón, de la verdad y del ecumenismo?

La verdad, desde una perspectiva realista, es siempre del orden de lo concreto, particular, exclusivo y, por lo tanto, inmutable en cuanto a los principios y las esencias. Según la perspectiva modernista, la verdad y la razón están emancipadas y se reducen a sentimientos vagos y místicos. Le Roy es más imaginativo que racional en sus exposiciones:

> «Adentrémonos un poco más en los repliegues recónditos de las almas. Nos encontramos en esas regiones de crepúsculo y de sueño… Las distinciones han desaparecido. La palabra ya no vale. Se oyen brotar misteriosamente las fuentes de la conciencia. Creemos que la verdad es vida y, por lo tanto, movimiento y crecimiento antes que término. Todo sistema, desde que lo cerramos y lo erigimos así en absoluto, se convierte en error» [1].

Para Loisy, ¿puede haber verdades eternas necesarias? Podemos dudarlo si nos atenemos a la siguiente definición:

> «La verdad, en cuanto bien del hombre, no es más inmutable que el hombre mismo. Evoluciona con él, en él y por él; y eso no impide que sea la verdad para él; es más, sólo lo es con esta condición» [2]. «La verdad (y aquí especialmente la verdad moral) evoluciona con él (el hombre), en él y por él. Parecéis creer que, en el orden religioso y moral, lo verdadero y lo falso son categorías absolutas y bien delimitadas. No es exactamente así» [3].

Tyrrell opina exactamente lo mismo:

> «*Siempre* y *necesariamente* somos nosotros mismos quienes nos hablamos a nosotros mismos; quienes (ayudados desde luego por el Dios inmanente) elaboramos la verdad para nosotros mismos» [4]. «¿Qué clase de verdad les garantiza el sello del Espíritu? Una verdad que es directamente una verdad práctica, una verdad de preferencia, una verdad aproximativa, y sólo indirectamente una verdad especulativa» [5].

Ésta es la definición por excelencia de la verdad egologista: la conformidad del pensamiento consigo mismo.

---

[1] Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 68, en DAFC, «Modernisme», col. 654; *Revue de Métaphysique*, 1901, p. 305, *ibíd.*, col. 645.

[2] Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 192, en DAFC, «Modernisme», col. 636.

[3] Loisy, *Quelques lettres*, p. 89, en DAFC, «Modernisme», col. 659.

[4] Tyrrell, *Through Scylla,* p. 208, en DAFC, «Modernisme», col. 677.

[5] Tyrrell, *ibíd.*, p. 210, *Tyrrell's letters*, pp. 56-61, véase Ratté, pp. 231, 247-248.

Semejante definición de la verdad como fruto de la conciencia del hombre, ¿no corromperá radicalmente todo lo que toque? Porque es víctima de la contradicción, a tal punto que la contradicción es de hecho, según Bergson, la ley suprema del discurso y el fondo de toda realidad. Para Loisy, parece que la ley de transformación no puede escapar de la contradicción: Dios es y no es distinto del mundo, el alma es inmortal y no lo es, Cristo es Dios pero no lo era al principio. Esa concepción abre la puerta al panteísmo, en el que terminan, mal que les pese, todos estos maestros. Aunque Bergson confiesa abiertamente un «panteísmo ortodoxo», ninguno de los protagonistas se salva en realidad de la sospecha que pesa sobre toda la escuela, con Loisy a la cabeza.

> «Dios se revela en y por la humanidad. Se puede representar indistintamente al individuo consciente como la conciencia de Dios en el mundo por una especie de encarnación de Dios en la humanidad, y como la conciencia del mundo subsistente en Dios por una especie de concentración del universo en el hombre» [1].

Dios queda reducido al puro cambio, al fruto del sentimiento de la conciencia religiosa, a un objeto de lujo hecho a imagen del hombre. Dios y la creación no pueden concebirse de la misma manera después de Darwin [2]. Tyrrell, no menos explícito, ve en Jesús a aquel que mostró que el hombre no era un esclavo sometido a un Dios exterior, sino un hombre que podía designarse como Dios, en el que Dios se revela como una fuerza misteriosa y trascendente [3]. ¿Es necesario demostrar qué contrarias son estas ideas a la razón y a la fe? Esas profesiones más o menos veladas de panteísmo, de contradicción real y de verdad que cambia indefinidamente, llevan directamente al error y a la duda más completa, a menos que se elija la opción religiosa del fideísmo absurdo de los protestantes.

Por último, en lo referente a lograr la unión de los espíritus y de los corazones, la oposición entre la cultura católica y el modernismo es también total. Según la perspectiva católica, el ecumenismo es el esfuerzo de los creyentes por adherir a la verdad de la fe, bajo la luz de la recta razón y de los hechos concretos. Según la perspectiva modernista, esas limitaciones no existen. El único punto de referencia para un Bergson, que niega los seres y su naturaleza, es el cambio y la duración pura. Loisy aplica ese mismo principio para poder superar los contrarios gracias al desarrollo vital de la Historia, que sigue la ley de todo ser vivo. Según él,

> «Jesús fue mucho menos el representante de una doctrina que el iniciador de un movimiento religioso. El movimiento que inauguró se perpetuó en las mismas condiciones normales de todo movimiento fecundo de la humanidad» [4].

Para Tyrrell, la unidad religiosa se parece a un budismo de orden filantrópico. Su Iglesia del mañana sería una escuela de la caridad divina. Su *credo* realmente católico —universal— se enunciaría así:

> «Pongo mi confianza en Buda; pongo mi confianza en la doctrina (de la Liberación); pongo mi confianza en la Comunidad» [5]. «El verdadero catolicismo no es el judaísmo cristianizado del Nuevo Testamento, sino el paganismo cristianizado o la religión mundial, lo que equivale a un cambio de ropa estrecha a ropa holgada» [6]. «Jesús inició el proceso de la conciencia humana autodivinizada. En este sentido será la Humanidad un Cristo místico, un Logos colectivo, el Verbo o la Manifestación del Padre; y cada miembro de esa sociedad será, en

[1] Loisy, *Quelques lettres*, pp. 71, 74, 150, 162, en DAFC, «Modernisme», col. 661.
[2] Loisy, en Ratté, p. 62.
[3] En Ratté, p. 239. Véase también *Through Scylla*, p. 208, en DAFC, «Modernisme», col. 677.
[4] Loisy, *Études évangéliques*, París, 1902, en Rivière, p. 164.
[5] Tyrrell, *The Church and the Future*, en Ratté, p. 196.
[6] *Tyrrell's letters*, en Ratté, p. 234.

esta misma medida, un Cristo o un revelador en el que Dios se habrá encarnado y permanecido entre nosotros» [1].

Esta Iglesia futura de Tyrrell es la conclusión lógica de sus propios principios. El modernismo, fruto del libre examen, recuperado por los protestantes en nombre de la crítica pura y por los católicos en nombre del desarrollo vital, acaba irremediablemente en la disolución de todo pensamiento racional. Cuando se define la verdad como la conformidad del pensamiento con la vida, cuando el cambio y la contradicción pura son la ley suprema de la realidad, ya no hay barrera que proteja la fe ciega del creyente. Se termina en el fideísmo puro: creo porque es absurdo. Y cuando la religión sale totalmente del hombre y se define como la conciencia que el hombre tiene de Dios dentro de sí mismo, las diferencias religiosas se esfuman para dar paso al ecumenismo libre de toda traba, unido alrededor de un Dios-humanidad apenas distinto del creyente. El modernismo es la religión de la conciencia humana como fuente de todo, fuente del ser, fuente de la verdad, fuente de la Revelación y fuente de la divinidad en las profundidades del hombre. Se parece al misticismo oriental, fundado en la imaginación y el sentimiento. El creyente boga en el sueño, según el capricho de la imaginación, en la vaguedad y la disolución de las distinciones elementales, que impiden cualquier acceso a la razón.

Así, parece que se puede definir al modernismo como el sistema destructor de los fundamentos de la fe, no sólo la Revelación histórica, sino también los fundamentos racionales de la inteligencia humana. Para el modernista, el filósofo va a la delantera, seguido del exegeta crítico, con el teólogo al final. Y como la primera causa comunica su acción a las siguientes, es evidente que esta crítica y esta teología modernistas se llaman ignorantistas, egologistas y revolucionistas con razón. Cortan por la base la cultura cristiana construida sobre el trípode de tres evidencias, las tres intuiciones del ser, del hecho de la Revelación y de la armonía entre la fe y la razón. Parece, pues, que el modernismo se define fundamentalmente como un *nirvana* intelectual y moral que profesa una filosofía sin ser y una Revelación sin fundamento histórico, para concluir en una teología sin Dios.

5. La autoridad frente al modernismo

Como confirmación de las tesis arriba mencionadas, podemos comparar el comportamiento de las autoridades luteranas frente al modernismo protestante, y la acción del Papa san Pío X ante el modernismo «católico». Guillermo II y las autoridades luteranas ortodoxas, preocupados por restablecer el orden que los teólogos radicales habían perturbado, se encontraban en una posición precaria. Enfrentaban un dilema serio: o salvar a la Iglesia luterana negando el libre examen, o destruir a la Iglesia luterana conservando el libre examen individualista. Pero parecían luchar más contra la incredulidad sincera que contra la incredulidad hipócrita; contra las consecuencias más que contra los principios; contra los escándalos públicos más que contra las doctrinas malsanas. Intentaban sólo salvar el *credo* como punto de unión visible de las confesiones y la apariencia de orden entre las Iglesias. Y es que, en el fondo, sabían a ciencia cierta que no tenían doctrina creíble ni autoridad legítimamente instituida para imponerla.

Dentro de la Iglesia católica, el cáncer modernista también se revela como el enemigo mortal de la Iglesia. Pero esa Iglesia tiene medios de defensa y un poder que las autoridades

[1] En Ratté, p. 201 y pp. 239-241.

protestantes no pueden reivindicar. No sólo está centralizada por el gobierno monárquico del papado, sino que cuenta con su postura dogmática. La Iglesia profesa un realismo ilustrado en materia de filosofía, Revelación y dogma. Su doctrina es, por consiguiente, eminentemente racional y verdadera, y eso mismo la hace poderosa e inmutable. La Iglesia católica es la única religión del mundo que pretende ser la única religión verdadera y la única Iglesia divina, que tiene una fe compatible en todos los puntos con la razón, y cuyo acto de fe es eminentemente racional y razonable. Su fe no es ciega como la fe del creyente protestante, que debe buscar su propio camino sin saber nada. La del católico está trazada de antemano, es el camino señalado por la autoridad divinamente establecida, que le muestra las curvas del camino. No tiene que inventar su camino ni su verdadera religión, como si la religión tuviera que ser construida según cada individuo. De esta manera, la Iglesia no tiene que afrontar el dilema irresoluble de preservar a la vez las estructuras existentes y el fermento de disolución que es el libre examen. No tiene el problema de asumir el liberalismo absoluto —*libertad para todo y para todos*— con su séquito necesario de anarquía y de contradicciones. Todos sus miembros, bajo pena de hipocresía condenable, hacen profesión de la misma fe objetiva y eminentemente razonable, y todos tienen el deber de evitar tanto la incredulidad como la mentira.

El Papa tiene, pues, el poder de castigar a los que no cumplan sus deberes religiosos y escandalicen al prójimo. Tiene el poder de hacer firmar con juramento fórmulas doctrinales que obligan en conciencia bajo pena de condenación eterna. Por esta razón el guardián titular de la fe no duda en proteger el rebaño con medidas disciplinarias adaptadas a la amplitud del mal. Por esta razón desenmascara a los modernistas que juegan al escondite con la jerarquía. San Pío X no toma una postura defensiva que sea señal de debilidad, ni una postura de diálogo y de alianza con el mal. Cuando el cáncer socava los fundamentos mismos de la Iglesia de Cristo, no se debe transigir ni parlamentar. Es una cuestión de vida o muerte. No puede haber ningún acuerdo ecuménico con el clan modernista, ningún término medio con el traidor que se oculta en el propio campo. Al contrario, en vez de dialogar o transar con el enemigo, el santo Papa lo desenmascara con la mayor claridad posible, de manera que los buenos puedan reconocerlo por lo que es. En particular, esa crisis modernista le ofrece al Papa la ocasión de reafirmar los principios fundamentales del cristianismo, y de demostrar a la vez que esos mismos principios son los que se ven radicalmente socavados por las doctrinas modernistas.

CUARTA PARTE

El neomodernismo

En la época de entreguerras recrudece el ímpetu modernista, hasta su nueva condenación por el gran Pío XII. Reprimido por la mano dura de san Pío X, el cáncer resurgió como un champiñón en el terreno que le es propicio. Un nuevo Juan Bautista se perfila en ese período. Teilhard de Chardin anuncia la venida de un nuevo Mesías, la Superhumanidad, que suplantará a Jesucristo. Teilhard reúne las grandes ideas de sus predecesores modernistas, y parece llevar en sí mismo todas las esperanzas y sueños del hombre moderno. Una nueva filosofía aparece también en el horizonte, liberando de las ideas a la filosofía en provecho de la existencia individual absurda.

Como con Freud, parece que se desciende, junto con Heidegger y Sartre, a lo más profundo de la conciencia, exaltando la libertad y lo absurdo de la vida. Se sale desde entonces del movimiento romántico, adornado con las ruidosas sinfonías de Wagner. La serenata apropiada para ese movimiento de pensamiento es el tam-tam y el encantamiento del brujo en el fondo del bosque acompasado por el baile de los guerreros alrededor del tótem, o simplemente la música desatada del rock y sus sucedáneos. A esta raíz existencialista se añade una visión bíblica personalista en De Lubac, y una teología antropológica elaborada por Rahner, el verdadero teólogo del concilio Vaticano II.

Maritain, fustigando la apostasía inmanente de los «sabios» neomodernistas, hace un severo diagnóstico:

> «No olvidemos que son víctimas de cierta filosofía preadmitida, de una Gran Sofística (se conoce el ser, con la condición de ponerlo entre paréntesis o de hacer abstracción de él)… A la inteligencia no le queda más que disertar sobre probabilidades, en las cuales lo único que cuenta es lo que pasa por la subjetividad humana. A partir de ese momento es un disparate afirmar la existencia de un Dios trascendente. La trascendencia divina no es más que la proyección mítica de un cierto temor colectivo que el hombre experimenta en un momento dado de su historia… Todo lo que se refiere a un mundo distinto del mundo del hombre sólo puede ser muestra de lo Caduco si se trata del "trasfondo" del antiguo realismo filosófico, o del Mito si se trata del mundo sobrenatural de las religiones. Ése es el cielo inteligible, los *Denkmittel*, aceptados como naturalmente (es decir, como exigidos por la época), y los tabúes a los que nuestros teólogos y exegetas más avanzados (es decir, los más conformistas) han sometido su pensamiento: pobres cristianos "sofisticados", de Sócrates es de quien tendrían necesidad» [1].

En el momento de publicar *Humani generis*, que condenaba abiertamente las falsas opiniones que amenazaban los fundamentos mismos de la fe, Pío XII reconoció que si no se hubiese intervenido a tiempo, nada habría quedado en pie [2]. La razón es que la fiebre neomodernista se presenta como una enfermedad peligrosamente contagiosa, en cuya comparación el modernismo en tiempos de san Pío X no era más que una fiebre del heno. El neomodernismo estaba lejos de ser una tormenta en un vaso de agua, como se encargarían de confirmarlo los acontecimientos posteriores. A medida que nos acercamos a la crisis romana contemporánea, los signos precursores del mal se hacen más intensos y precisos. Y es que resulta que los protagonistas de este período de transición son las fuentes más autorizadas del Papa del nuevo milenio. Juan Pablo II es existencialista en filosofía, y ha

[1] Maritain, *Le paysan de la Garonne,* p. 20.
[2] En Courrier II, p. 162.

bebido a grandes tragos de las corruptas fuentes de los amigos mutuos Teilhard y De Lubac. En cuanto a Rahner, da una clave de lectura interesante, por no decir la clave a secas, para descifrar las complejas encíclicas del «Papa de la esperanza».

CAPÍTULO XV

Teilhard de Chardin, el profeta del Cristo cósmico

Hablando estrictamente, una síntesis sobre Teilhard parece estar fuera de lugar en la reseña genealógica de los principios modernistas, porque nuestro protagonista no es filósofo, ni exegeta, ni teólogo propiamente hablando. Sin embargo, hacer el álbum de la familia neomodernista sin incluir a Teilhard de Chardin sería exponerse a subestimar la popularidad del movimiento en los círculos profanos. Aunque en el momento de las primeras publicaciones teilhardianas en 1927, el modernismo era tan sólo una sombra, treinta años después, con la muerte de Teilhard, el virus ha logrado conquistar todos los niveles jerárquicos y ganarse a los pensadores más sutiles, antes de extenderse a Roma. El fenómeno teilhardiano actúa como un termómetro. Es el punto de referencia, el criterio definitivo que permite distinguir entre modernistas y católicos fieles. Después de un esbozo del profeta y de su visión, será necesario entrar de lleno en las razones profundas de su celebridad, de orden científico y místico, para concluir con su influencia póstuma.

1. El profeta y su visión

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) nace en Auvernia (Francia), y es descendiente de Voltaire por el lado materno. Su profesor de literatura y futuro amigo, Bremond, nos lo describe a la edad de catorce años como muy inteligente pero desesperadamente tranquilo. No se podía hallar la menor chispa en sus ojos, de tan inmerso que vivía en otro mundo, de tan absorto que estaba por una pasión todopoderosa. Ése es el primer testimonio de la doble personalidad de Teilhard: por un lado, el alumno modelo que llegará a ser sacerdote jesuita; por el otro, el visionario obsesionado por una idea fija, su sueño de la evolución creadora. Esa dualidad psíquica se revela en sus actitudes paradójicas. Teilhard se siente transportado de una alegría lírica y romántica ante las bombas atómicas, que para él evocan menos el día del Juicio que las fecundas entrañas de la evolución. Llora de emoción ante un hierro oxidado. Se extasía ante la materia, ante toda materia. A esa pasión por la evolución le debe probablemente su interés por los audaces avances de la bioética y por la revolución china de Mao Zedong.

La atracción irresistible de la biología y de la paleontología da una orientación a sus estudios personales, y a partir de entonces todo lo asimila desde el punto de vista de la evolución de la materia. Los años 1916-1918 marcan el vuelco decisivo de su pensamiento, al que llama su segundo nacimiento. Ahora bien, en esa época se buscaba un pionero, un héroe dentro del clero, y si era jesuita, mejor. Un héroe y un pionero entre los jesuitas debía dar muestras de ciertas cualidades: un profundo intelectualismo, un contacto fácil con los grandes de este mundo, un toque de poesía y de misticismo, un espíritu de independencia frente a Roma y, por último, algunas relaciones mundiales que le dieran prestancia, e incluso un cierto nivel de celebridad y de internacionalismo [1]. Ahora bien, Teilhard no sólo posee todas esas cualidades, sino que tiene muchas más. Cuenta con una inmensa fe en sus creencias que, mezclada con una pizca de suficiencia y de originalidad, le valieron su increíble fama. Su lenguaje esotérico y mistificador presenta la gran ventaja de permitir que

[1] Malachi Martin, *The Jesuits*, p. 286.

cada uno lo entienda como mejor le parezca [1]. Además, con sangre fría y convicción, diviniza el progreso indefinido del mundo, el advenimiento del Superhombre y la evolución ineluctable, lo que pronto lo consagrará como el profeta de los nuevos tiempos. Ése es el secreto de este hombre fascinante. Teilhard no tiene nada de pensador profundo; es un visionario atormentado por un deseo mesiánico que en él se convierte en una idea fija. No es un teorizador, es un vulgarizador. No es un sabio especulativo, es un profeta. Un profeta que, además, consciente de su misión,

> «tiene la sensación de poseer, por sus estudios, sus relaciones y sus dones mismos, una especie de misión científico-religiosa *in partibus infidelium*» [2].

Su visión del mundo y de la religión presenta un atractivo irresistible para el pensamiento moderno porque ofrece una explicación que no está exenta de genialidad. Propone una síntesis notable por su coherencia, tan grandiosa como atrevida. Para Teilhard, todo, tanto el mundo sobrenatural como el natural, ha salido de la materia en perpetua evolución, y todo converge hacia un punto común. Ese sistema está perfectamente elaborado en sus dos obras, *El fenómeno humano* y *El ambiente divino*, que hemos de resumir brevemente.

En *El fenómeno humano*, que trata de la génesis de la raza humana a partir del cosmos, Teilhard quiere comportarse como científico puro, basándose únicamente en la apariencia sensible, el fenómeno [3]. Como biólogo que es, encuentra su punto de partida en el evolucionismo biológico, que es la hipótesis científica que explica que todo lo que se mueve sobre la tierra proviene de un tronco común. En particular, el hombre evolucionó a partir de la ameba monocelular más simple, la cual salió a su vez de la materia inerte. De ese punto de partida deduce, por generalización, la «ley de complejidad y de conciencia». Esa ley establece que, en la escala de los seres vivos, el grado de conciencia vital corresponde al grado de complejidad del organismo nervioso para los vegetales o del cerebro para los animales. El hombre, único ser dotado de reflexión, presenta el máximo grado de conciencia. Pero, lejos de ser exclusiva de los seres vivos, esta ley de complejidad y de conciencia se aplica también a los minerales, a los que creemos desprovistos de vida, y que tienen, no obstante, una parte de conciencia que Teilhard llama energía psíquica.

Con semejantes principios conductores, está en condiciones de describir la formación del universo creado, la «cosmogénesis». El universo se formó por una progresión continua de complejidad orgánica, que iba a la par de la intensidad de energía. El mundo se hizo en tres etapas separadas por dos saltos, es decir, por transformaciones de energía más profundas. El primer salto es el paso de los seres inanimados a los seres vivos. El segundo salto designa el paso de los seres vivos más desarrollados a los hombres. ¿La evolución termina en el hombre? ¿Los cerebros humanos acabarán por reunirse físicamente para producir un cerebro más complejo? Teilhard no lo cree, porque el hombre tiene ya en sí mismo toda la perfección de reflexión y de pensamiento. Sin embargo, la evolución biológica continuará en el sentido de la convergencia de todos los espíritus humanos para reunir a la humanidad entera. El pensamiento debe tender biológicamente a socializarse, es decir, a unirse en una comunidad perfecta de pensamiento y de amor. Ésta conducirá a un punto de unión, un Superespíritu, ser personal y preexistente a todos los demás, sin absorberlos por eso. Ese

[1] Armorización, hominización, cristogénesis, cristificación, pleromización, excentración, etc.; la letanía de palabras híbridas e indefinidas es larga.

[2] En De Lubac, *La pensée religieuse*, p. 328.

[3] En dom Frénaud, *Estudio crítico sobre Teilhard,* pp. 6-9.

punto final, al que Teilhard llama «Punto Omega», estará dotado de las propiedades del mismo Dios. Y por fin llegará el día en que esa convergencia exigirá una evasión colectiva de toda la humanidad fuera de la materia para reunirse en el Punto Omega: ése será el fin del mundo.

El fenómeno humano pretendía ser una obra puramente natural y científica. *El ambiente divino* lo escribió Teilhard como cristiano y presupone las verdades de fe. Ese segundo libro tiene una dinámica paralela al primero y apunta sobre todo a identificar el Punto Omega con la encarnación de Cristo. Es la obra mística de Teilhard, a la que tampoco le faltan atractivos. Puesto que todo, incluso lo material, fue hecho para nuestra alma, y que nuestra alma está consagrada a Dios, se infiere de ello que todo lo real es sagrado.

> «Cristo es el término de la evolución incluso natural de los seres: la evolución es santa» [1].

Todo está sometido a la atracción de Cristo por vía de consumación. Teilhard afirma que la encarnación hizo del mundo entero un sacramento. Lo compara con las especies sacramentales:

> «Dios mío…, para que no sucumba a la tentación de maldecir el Universo, haz que lo adore, viéndote oculto en él. La gran palabra liberadora, Señor, la palabra que revela y opera al mismo tiempo, repítemela, Señor: "*Hoc est corpus meum*". En realidad, si lo queremos, el monstruo, la sombra, el fantasma, la tormenta, eres Tú… En el fondo, no son más que las especies o las apariencias de un mismo Sacramento» [2].

También por la encarnación el Verbo se ha constituido como el centro físico y biológico de la evolución natural del mundo. Reinterpretando la doctrina de san Pablo sobre la formación del Cuerpo místico de Cristo, Teilhard transpone esa unión mística de los elegidos y de la Cabeza de la Iglesia en términos de evolución hacia un todo natural y físico. Así como la «santa materia» ha engendrado a los hombres por evolución vital, los hombres engendrarán a Cristo por evolución progresiva: la cosmogénesis se convierte en cristogénesis, la formación del Cristo total, entendido, según Teilhard, como un todo biológico y físico. Por supuesto que no se está refiriendo a la persona histórica de Jesús de Nazaret, sino a una

> «tercera naturaleza de Cristo, en un sentido verdadero, que no sería humana ni divina, sino cósmica» [3]. «Para convertirse en el Alfa y el Omega, Cristo debe, sin perder su dimensión humana, hacerse coextensivo a las dimensiones físicas del tiempo y del espacio» [4].

Ni qué decir tiene que ese Cristo está aún en vías de formación y sólo existirá definitivamente cuando se convierta en el Punto Omega. Ese Cristo de quien habla es

> «el motor esencial de una humanización que conduce a una ultrahumanización. La deriva cósmica se mueve en dirección de un increíble estado casi "monomolecular"… en el que cada ego está destinado a alcanzar su paroxismo en algún misterioso superego… Sólo esa integración podrá hacer que aparezca la forma del hombre futuro, en la cual el hombre habrá alcanzado plenamente el fin y la cima de su ser» [5].

Teilhard explica que ésta desemboca en la religión sincretista, es decir, en la convergencia general de las religiones hacia un Cristo universal que, en el fondo, las

---

[1] En Frénaud, p. 18.
[2] En Frénaud, p. 11.
[3] Opúsculo *Le Christique*, en Frénaud, p. 19.
[4] En Frénaud, *ibíd.*
[5] En Courrier II, p. 101, texto de Teilhard explicado en el mismo sentido panteísta por Ratzinger, en *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, p. 162.

satisfaga a todas. Ésta le parece ser la única conversión posible al Mundo y la única forma imaginable para una Religión del futuro [1].

Desde las primeras publicaciones, estas tesis audaces fueron sometidas a duras críticas, y sus superiores romanos le prohibieron escribir. Pero Teilhard recibía la protección de los superiores locales, y los ambientes vanguardistas se pasaban con gusto sus escritos clandestinos, más aún cuando tenían el sabor del fruto prohibido. Exiliado en Pekín, quedó aislado allí durante la guerra y no pudo regresar a Europa hasta 1945. Cinco años después, en *Humani generis*, Pío XII condenaba sus desviaciones teológicas. Su superior, Janssens, contemplaba la idea de expulsarlo, pero temiendo seriamente una revuelta en la Compañía de Jesús, terminó por darle total libertad de movimiento, exilándolo a los Estados Unidos en 1951. Allí, gracias a la fascinación de sus ideas y también gracias a su agilidad mental, Teilhard estuvo en condiciones de continuar sus investigaciones hasta su muerte, en 1955.

Así fue como durante quince años, hasta el Concilio, pudo llevarse a cabo la publicación metódica de sus libros, que contradicen casi sistemáticamente todas las posturas ortodoxas. En realidad, ni su persona ni sus ideas se vieron inquietadas seriamente, ya que poderosos protectores lo cubrieron con un púdico velo [2]. Sus obras, imbuidas de modernismo, nunca fueron condenadas durante su vida, y en 1962 un simple *Monitum*, que estaba lejos de tener la fuerza de una inclusión en el Índice, declara sus obras póstumas como «llenas de ambigüedades, o más bien de graves errores, que ofenden la doctrina católica». Esa ausencia de condenación es una señal de la enfermedad por la que atravesaba la Iglesia, pero también de la astucia que sus amigos utilizaron para proteger a ese nuevo precursor de la Iglesia del futuro.

2. La convergencia de la fe modernista y de la ciencia

¿A qué se debía el fenómeno teilhardiano? Se diga lo que se diga, la razón primordial por la cual la prensa internacional lo puso por las nubes, fue porque un científico que, además, era sacerdote y jesuita, atacaba el dogma de la creación y del pecado original, poniendo la fe de rodillas ante la ciencia. Ésa es toda la razón de la aureola de sabio atribuida al jesuita. Teilhard pretendía revisar la vieja disputa de la relación entre la fe y la ciencia. Desde Siger y Lutero, desde Descartes y la filosofía moderna, la fe y la ciencia habían sido consideradas como autónomas, cada una reina en su campo. Pero como la ciencia es rigurosa y sus progresos rinden inmensos servicios a la humanidad, el hombre moderno, que ha dejado de lado la metafísica, ya no tiene nada que hacer con un Dios molesto que poco a poco se ha vuelto quimérico. El modernismo nació de esa lucha a muerte entre la fe católica y la «ciencia» que pretende contradecir el dogma. El neomodernismo de Teilhard tropieza con el mismo escollo. Ahora bien, en esa época se hablaba mucho de la teoría de la evolución científica de las especies. Spencer, Lamarck, y por último Darwin, se las habían ingeniado para propagar esa hipótesis científica.

En esa coyuntura interviene Teilhard. Al ver que la ciencia moderna desafía a la antigua Iglesia, intenta ofrecerle una solución. Pretende ser no tanto el apóstol de la Iglesia antigua como el fundador de una nueva religión. Quiere establecer esa religión que florece en el corazón del hombre moderno a partir de la idea de evolución. En realidad, el verdadero

[1] Citado por Garrigou-Lagrange, capítulo 19.

[2] Mucho después el gran público supo que Teilhard, durante 25 años, había sido el amante platónico de la escultora Lucile Swan, protestante divorciada, según dice Mantovani en *Avvenire*, 14 de febrero de 1995, p. 17.

fundador del nuevo culto no es Yahvé ni Cristo, sino Charles Darwin. Para rehabilitar su *leitmotiv* de la evolución divina, Teilhard cruzará los mares y realizará los descubrimientos del hombre de Piltdown y del sinántropo. Pero esos descubrimientos científicos, que lo llevaron a la gloria, provocaron también su ocaso cuando se comprobó que se trataba de falsificaciones. Sin embargo, el problema capital de esa teoría no reside en la adopción de una hipótesis científica, por muy discutible que sea. Proviene, sobre todo, del hecho de que Teilhard pretende implantar la evolución darviniana en un campo que no era el suyo, la teología. Ahí se sitúa el pecado original del teilhardismo: querer pasar de un lenguaje a otro, de un registro a otro; querer traducir los datos de las ciencias experimentales (biológicos, geológicos, etc.) en lenguaje filosófico y teológico. ¡Como si el botón de rosa y la evolución del grano en espiga pudieran definir una verdad intemporal o un dogma de fe!

Santo Tomás tenía sus razones para decir que una idea falsa sobre la naturaleza de la creación implica siempre una idea falsa de Dios: la creación es la única vía racional que conduce a Dios. Ahora bien, la «creación» teilhardiana está en las antípodas del Génesis bíblico.

A partir de un nuevo concepto de la génesis del mundo, una evolución radical de la materia «espiritual», Teilhard construye toda su teología. El cosmos se desarrolló a partir de «la santa materia», por grados sucesivos escalonados en miles de años. La materia es la trama del mundo,

> «donde lo más presupone lo menos, donde por la Evolución algo substancial se depura y pasa realmente del polo material al polo espiritual del Mundo» [1].

Los dogmas de la creación y de la existencia de un Dios creador, y de paso el del pecado original, son sacrificados en el altar de la Evolución, la única categoría del pensamiento teilhardiano, según palabras de su amigo y admirador Von Balthasar.

Aunque Teilhard hizo suyo el invento darviniano de la evolución en lo que se refiere a los comienzos del mundo, el término de esa evolución es de su propia cosecha. En un momento dado aparecieron hombres —*homo sapiens*— en distintos puntos del globo [2]. Con la aparición de los hombres comienza la Historia humana y la ascensión de todos los individuos hacia la unidad perfecta, el Punto Omega de la Historia. Nos encontramos ahora en el corazón de ese proceso de gestación grandiosa de la humanidad. Esa evolución continua terminará en apoteosis cuando la Humanidad entera se transforme en un Superhombre tan cierto como misterioso. Es la misma doctrina que habían expuesto Hegel y Strauss, repetida luego por Loisy y Tyrrell. Pero ¿por qué esa necesidad de poner en mayúsculas al hombre, abstrayéndolo de su condición individual, para no ver más que la esencia pura e ideal? Porque el individuo concreto, Pedro o Pablo, tomado por separado, es limitado, y no hace falta creer en el pecado original para ver que es un ser caído. En cambio, el Superhombre, el Hombre ideal, está exento de pecado original y se hace más fácil calificarlo de salvador y todopoderoso. Esa salvación por el Superhombre, esa redención con que sueña Teilhard, es la *hominización*, la reunión de los hombres en una fraternidad universal, la salvación futura y colectiva.

---

[1] En Philippe de la Trinité, *Rome et Teilhard de Chardin*, pp. 72-74.

[2] Esto supone afirmar el poligenismo que desprecia el dogma del pecado original universal, el cual exige, al contrario, la existencia de una sola pareja en los orígenes de la humanidad.

Es evidente que semejante enfoque exige el abandono completo de la fe. Después de la creación, todo el catecismo queda desfigurado en la sinfonía teilhardiana de la evolución: el espíritu, el mal, el pecado original, la parusía y el cielo. Se conservan las nociones más sagradas, pero al mismo tiempo se las despoja de su sentido original y se las transpone al modo de la «génesis». Aunque el sistema teilhardiano es notable por su consistencia, no lo es menos por su retahíla de graves errores. Para Teilhard, todo fluye por necesidad física. Toda la evolución biológica, histórica y crística es orgánicamente coherente. Hay un flujo evolutivo necesario entre la creación, el pecado, la redención y la resurrección. Entre la cosmogénesis y el *Punto Omega* casi no queda lugar para lo sobrenatural, que según Teilhard habría sido inventado por san Agustín:

> «¡No me hablen de ese hombre nefasto: lo echó a perder todo al inventar lo sobrenatural!» [1].

Tampoco hay lugar para Dios y su libertad:

> «Para ser Dios, debía crear el mundo» [2].

Pero ésta es la esencia misma del panteísmo, que dice que el mundo procede por emanación necesaria, y por consiguiente, que es tan necesario y divino como el mismo Dios.

3. La convergencia del modernismo y del panteísmo

Acabamos de subrayar los indicios inequívocos de panteísmo en los escritos de Teilhard. Aunque es discreto en sus primeros escritos, no hay duda de que sus obras, por no decir su pensamiento, fueron madurando con los años, de manera que sus últimos trabajos son muy reveladores sobre el tema. Aquí van algunos textos:

> «No me di cuenta de que, inevitablemente, a medida que Dios "metamorfoseaba" el mundo, desde las profundidades de la Materia hasta las cimas del Espíritu, el mundo, a su vez, debía "endomorfizar" a Dios. Bajo el efecto mismo de la operación unitiva que lo revela a nosotros, Dios "se transforma" en cierto modo al incorporarnos a sí» [3]. «No acepto la postura "antipanteísta" que usted me atribuye. Al contrario, soy esencialmente panteísta de pensamiento y de temperamento; y toda mi vida la pasé pregonando que existe un verdadero "panteísmo de unión", *Deus omnia in omnibus* (un pancristismo, diría Blondel) frente al seudopanteísmo de disolución, *Deus omnia*. Y por esto mismo no siento ninguna simpatía por el Creacionismo bíblico, salvo en la medida en que éste establezca la posibilidad de unión. Dejando eso de lado, la idea de creación bíblica me parece infantil y antropomórfica» [4]. «Si como consecuencia de algún trastorno interior, llegara a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría creyendo en el Mundo. El Mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del mundo) es, en última instancia, la primera y única cosa en que creo… Me abandono a la fe confusa en un Mundo uno e infalible, donde quiera que me conduzca» [5].

Veamos ahora rápidamente las relaciones e implicaciones que existen entre el modernismo y el panteísmo, que manifiestamente parece obsesionar a los pensadores prendados de las ideas modernas. ¿Se trata de armonías confusas sin vínculo necesario, o hay entre ellas relación de causa a efecto? Ésa es la pregunta a la que tenemos que responder en este párrafo.

---

[1] Dietrich von Hildebrand, *The Trojan Horse*, apéndice, p. 227. Contra la voluntad del autor, el apéndice fue suprimido en la traducción francesa del libro (Savoir I, p. 74).

[2] Teilhard, *Le Cœur de la matière*, en Frénaud, pp. 14-15.

[3] En Philippe de la Trinité, p. 163.

[4] Carta del 14 de enero de 1954, en Philippe de la Trinité, p. 168.

[5] *Comment je crois*, texto fechado en 1934, citado por el *Osservatore Romano* del 1 de julio de 1962, presentando el *Monitum* del Santo Oficio, en Philippe de la Trinité, p. 190.

Históricamente sólo ha habido dos formas de pensamiento y de vida [1]: lo «sobrenatural» carnal y lo sobrenatural espiritual. Lo que la Historia revela de los sistemas religiosos, la razón lo prueba con facilidad. La religión, vínculo entre el hombre y Dios, tiene dos expresiones posibles: o el hombre reconoce a un Dios exterior que se revela a él, o lo rechaza. Si lo acepta, esa religión no es otra que la religión católica, la única que recibió la Revelación del Dios hecho hombre. Ella tiene una visión optimista del mundo salido de las manos de Dios, «el Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra», y si hay mal, la culpa recae en las criaturas que han pecado y caído. Puesto que es un ser caído, el hombre tiene necesidad de un Salvador para elevarse hasta Dios. Pero si el hombre no reconoce a su Creador, debe introducir a «Dios» en su fuero interno, haciendo así a «Dios» a su imagen y semejanza. En ese caso «Dios» es una creación del hombre, es el mismo hombre que toma conciencia de sí mismo. Todo está contenido en el hombre que, por evolución progresiva, se convierte en «Dios» por sus propias fuerzas. La religión en que el hombre se autodiviniza y se adora a sí mismo es la negación del pecado original y el rechazo del Salvador. Estamos en el corazón de la herejía modernista.

Esa división de las creencias y de la cultura en dos posturas antagónicas constituye la trama de la Historia considerada en su conjunto. El primer hombre sucumbió a la misma tentación que Lucifer: querer ser como Dios. Y después del pecado original, la historia de las religiones, es decir, la Historia a secas, es un perpetuo volver a empezar. Los persas siguen a Zoroastro y a la religión maniquea de los dos dioses del bien y del mal; los budistas siguen a los hinduistas con su filosofía panteísta (el mundo es Dios), y tienden a la «perfección» de la nada que llaman *nirvana* —extinción— por medio de la autoconciencia y el solo espíritu [2]. En el siglo III, la gnosis maniquea repite las mismas ideas panteístas cuando enseña exactamente lo contrario de la doctrina cristiana. Tres principios conjugados le dan su cohesión: la devaluación del cosmos; el vuelo místico hacia el más allá; y el medio para realizar ese vuelo místico, la gnosis o conocimiento esotérico. Los gnósticos niegan absolutamente el pecado original universal y la necesidad de un Redentor [3]. Lejos de ser seres caídos, somos seres divinos que, sin culpa de nuestra parte, hemos sido arrojados a un universo cruel, extraño y caótico. De la creación mala, los gnósticos deducen que el hombre debe liberarse de ese mundo para divinizarse, mediante un «éxodo» o viaje místico. Como no tiene acceso al único camino racional que conduce a Dios, la creación buena, el hombre tiene que inventar un camino gnóstico, el descubrimiento de lo «sagrado», que lo eleva por sus propias fuerzas hasta la divinidad.

La creencia panteísta tiene siete vidas. En esto, la Historia corrobora lo que por principio enseñaba ya la teología sobre el origen único de todas las herejías. El panteísmo repite en el hombre el pecado de Lucifer y de los ángeles, y no es nada sorprendente que todas las herejías echen en él sus raíces. La misma tentación del Dios inmanente, del

---

[1] Meinvielle, *De la cábala al progresismo*, conclusión.

[2] Ésta es, al menos, la visión de la escuela Mahayana, que el budismo Zen recupera sustancialmente. Pretende, como Heráclito, que sólo el movimiento existe, y que no hay cosas ni personas, entendidas como substancias. El mundo está esencialmente vacío (*sunyata*) y lo que nosotros consideramos como cosas depende tanto del Gran Todo monista como del pensamiento humano. El hombre comprende la armonía de todas las cosas cuando entiende que el mundo vacío, el yo no-ser y el nirvana-extinción son lo mismo. Eso se logra, en última instancia, por el Zen —meditación— religioso y filosófico que considera el «yo» como lo que es en realidad, es decir vacío, apagado y en definitiva «no-yo» (en Cooper, *World of Philosophies*, pp. 40-44, 214-222).

[3] En la doctrina católica, todo se sostiene recíprocamente o todo se derrumba. La redención es correlativa al dogma del pecado original. San Agustín, paradójicamente, demostró la existencia del pecado original, entre otras razones, por la fe en el Salvador del género humano.

hombre que hace a Dios a su imagen, existe desde hace más de veinte siglos. Pasó sucesivamente a Confucio y Buda en el siglo VI antes de Cristo, a la cábala farisaica, al maniqueísmo de los siglos II y III, y al brahmanismo. La volvemos a encontrar en el milenarismo, luego en el catarismo del siglo XIII, y finalmente en Jakob Böhme y Baruch Spinoza en el siglo XVII [1]. Curiosamente, se observa un incremento de las mismas tendencias panteístas e inmanentistas en el siglo XVIII, el siglo de la masonería, el siglo de los filósofos «deístas», que mejor sería llamar ateos. Los nuevos magos son legión: Rousseau, Voltaire, los enciclopedistas, Kant y Hegel, Nietzche y Marx. Su lenguaje es directo cuando describen el «asesinato de Dios», el «Viernes Santo especulativo» de Hegel y el «Dios ha muerto» de Nietzche. Ya hemos visto cómo los protestantes modernistas del siglo XIX estaban imbuidos de las mismas tendencias, con Schleiermacher y Strauss. Los modernistas católicos de principios del siglo XX se contaminaron con esas ideas deletéreas. Bergson y Le Roy, Hébert y Loisy, Blondel y Tyrrell, profesaron todos de manera más o menos matizada su fe en un Dios que existe dentro de la mente humana.

Así pues, cuando Teilhard llega al campo de las ideas después del período modernista, sólo tiene que referirse a sus predecesores para proseguir con sus temas habituales. Quizá fue a consultar también a Madame Blavatsky y su movimiento teosófico, nacido poco después de Darwin [2]. Teilhard no oculta que sus ideas huelen a maniqueísmo [3]. De hecho, la síntesis de Teilhard hace progresar la causa panteísta al darle toda su cohesión. Hasta entonces los maestros habían tenido dificultades para unir los dos extremos de la cadena: la caída de la creación material y la salvación terrestre. A Teilhard le corresponde el mérito de haberlos juntado. Es el paladín de la Iglesia sincretista, en la cual el hombre se salva por sí mismo al alcanzar el Punto Omega. Pero para que esa «Buena Nueva de la salvación por sí mismo» sea aceptada, hace falta, además, que se la presente bajo los auspicios de la «creación por sí» darviniana. Mejor que los maniqueos y los alemanes, Teilhard describe perfectamente la relación íntima entre la «creación por sí» y la «salvación por sí», gracias al incesante proceso de la evolución. Si los átomos se han unido en moléculas, y las moléculas en seres vivos de todas clases, ¿por qué la humanidad no podría unirse por sí misma en la Nueva Jerusalén? La Jerusalén apocalíptica es el Cuerpo místico de Cristo, el «Superhombre» que se está formando ante nuestros propios ojos, por el esfuerzo del hombre solo, a través de las hazañas de la tecnología y la aparición de los Superestados. Y esa «superevolución» pretende continuar la evolución darviniana de las formas orgánicas.

Aunque la religión panteísta siempre existió como fenómeno oculto transmitido por la masonería y las sectas, de ahora en adelante cuenta con una buena difusión en el movimiento reciente, aunque ya muy poderoso, del *New Age*. Nos bastará con citar la profesión de fe de un periodista partidario de esa *Nueva Era de Acuario* para comprender la influencia panteísta, hegeliana, teilhardiana, y por qué no confesarlo, luciferiana, de ese movimiento:

---

[1] Meinvielle, *De la Cábala al progresismo*, *passim*; Molnar, *Le Dieu inmanent*. Todas las religiones orientales, budista, brahmanista, hinduista, son ampliamente sincretistas y se enriquecen con las recientes aportaciones que han modificado notablemente sus *credos*.

[2] El teosofismo niega la existencia de un Dios personal y creador de todas las cosas. Según esa teoría, Dios es idéntico y consubstancial al mundo, la materia con el espíritu. Por otro lado, distingue el Cristo singular (el Dios antropomorfo que, según ellos, es sólo un sabio como Buda) del Cristo universal. Véase Hugon, *Les 24 thèses thomistes*, pp. 80-86; *Action familiale et scolaire*, «Connaissance élémentaire du Nouvel Âge», suplemento del número 94, pp. 52-53.

[3] Escribe en *L'union créatrice*: «[Mi concepción] sugiere que la creación no fue absolutamente gratuita, sino que representa una obra de interés casi absoluto. Todo esto *redolet manicheismum*… Es verdad, pero, sinceramente, ¿se pueden evitar esos escollos —o mejor dicho, esas paradojas— sin caer en explicaciones puramente verbales?» (en Frénaud, p. 15).

«El universo en su totalidad es un ser espiritual, vivo y consciente, del cual nosotros formamos parte. Esa Conciencia, llámese "Dios" o como convenga, está habitada por aspectos de sí misma, es decir, por seres conscientes. El universo no es más que una sola y misma vibración, el Amor. A partir del Amor van a ser engendradas las conciencias, ya como aspectos vibratorios, ya como sombras, de fuentes luminosas. Los seres humanos *se han creado a sí mismos* para experimentar el amor, la inteligencia, la materia y la acción. Atravesamos una serie de vidas encarnadas y desencarnadas que nos han de conducir a la fusión final con la Conciencia Única, que es la identidad subyacente de todo lo que existe en el universo, y es el origen y el destino de todos los seres separados. Hay que preparar el futuro de la humanidad, el Hombre Nuevo, un ser del que aún no podemos tener idea de cómo será, como tampoco podemos sospechar en qué consistirá la originalidad de la Conciencia colectiva humana. La misión que nos incumbe a nosotros, hombres de la Nueva Era, es la de volver a conducir a un estado de conciencia *anterior a la caída* a todos los seres humanos capaces de ser receptivos. Poco a poco, esa nueva conciencia se introducirá en las actividades cotidianas de los hombres y, cada vez más, las células humanas individuales tomarán conciencia de lo que sucede. El cambio se acelerará a una velocidad exponencial» [1].

4. Los discípulos y continuadores de Teilhard

Teilhard está muerto y enterrado desde hace tiempo. También la mayor parte de sus obras. El teilhardismo, en cambio, se mantiene en perfecto estado. Con la revolución vaticana, Teilhard obtuvo no sólo el derecho de ciudadanía, sino el trono de monarca absoluto en los medios eclesiásticos influyentes. Aunque sus primeros libros destilaban veneno en dosis más o menos homeopáticas, las últimas lo vertían a mares. Las primeras publicaciones pasaban de mano en mano entre los amigos. Cuando fue atacado, sus amigos hicieron coro para disculpar a ese mártir de la buena causa. Aprovecharon la ocasión para injuriar a sus opositores e inyectar más evolucionismo teilhardiano en las venas de los lectores ingenuos. De Lubac, aunque negaba ser teilhardiano, fue su mayor protector y promotor antes y después de la admonición romana. Ya hemos señalado también a Von Balthasar, que se volcó seriamente a las doctrinas de su amigo. Aun cuando, en 1919, Blondel se había escandalizado de las afirmaciones exageradas de una acción demasiado naturalista y física de Cristo en el mundo, mantuvo, no obstante, una gran admiración por este amigo de sus amigos.

«Comparto también en todo (y siempre he compartido) las ideas y sentimientos del padre Teilhard sobre el problema cristológico» [2].

Sólo queda añadir algunas palabras sobre la generación siguiente.

Ratzinger lo cita elogiosamente por haber replanteado las relaciones del hombre con Cristo a partir de la imagen actual del mundo. No duda en mezclar el sueño de Teilhard con la cristología de san Pablo.

«A partir de ahí, la fe verá en Cristo el comienzo de un movimiento que introduce cada vez más a la humanidad dividida en el ser de un único Adán, de un único "cuerpo", en el ser del hombre futuro. Verá en Cristo el movimiento hacia ese porvenir del hombre, en que éste se verá totalmente "socializado" e incorporado a lo Único. Cristo, el último hombre: el más hombre, el hombre verdadero, es aquél que es más ilimitado, el que no sólo entra en contacto con el Infinito, sino que es uno con Él: Jesucristo. En Él, el proceso de hominización llega realmente a su término» [3].

El Papa Pablo VI manifiesta también su amistad por ese paladín de los nuevos tiempos. En una entrevista con el padre Boyer, uno de los adversarios más encarnizados de Teilhard,

---

[1] Eric Pigani, *Channel, les médiums du Nouvel Âge*. Los subrayados son nuestros.
[2] Blondel, 5 de diciembre de 1919, en Courrier II, p. 175.
[3] Ratzinger, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, pp. 159-163, en Courrier II, pp. 100-101.

el Papa lo exhorta vivamente a rehabilitar simultáneamente a Teilhard y a De Lubac. Boyer, bajo la presión pontificia, se ve obligado a escribir a De Lubac, señalándole

> «la gran estima que [el Papa] siente hacia su persona y sus escritos. Al mismo tiempo, ha expresado, a pesar de algunas reservas, un juicio sobre el padre Teilhard que a usted no le habría disgustado. Mis reflexiones me han llevado a pensar, pues, que en ese congreso debería haber una ponencia sobre nuestro tema que fuese favorable al pensamiento del padre Teilhard de Chardin» [1].

El futuro Juan Pablo II se había familiarizado con Teilhard desde hacía mucho tiempo, ya que, según los expertos, es el autor que cita más a menudo, junto con De Lubac. Como su émulo, piensa que la evolución sirve de explicación en materia religiosa, que suele llamarse historicismo del dogma. El Papa comparte su visión escatológica y la ha aplicado particularmente al año 2000. Cree también en la salvación colectiva de la humanidad [2]. Su admiración por Teilhard iguala, por lo menos, a la de Pablo VI. En 1981, con motivo del centenario del nacimiento de Teilhard, Juan Pablo II envió una carta al Instituto Católico de París, que

> «mostraba una actitud de la Santa Sede que le era [a Teilhard] bastante favorable, y que disipaba así los temores difundidos por teólogos de inusual falta de inteligencia y gran agresividad, y exaltaba la maravillosa repercusión de sus investigaciones, al mismo tiempo que el brillo de su personalidad y la riqueza de su pensamiento» [3].

Teilhard era definido en ella como

> «un hombre cautivado por Cristo en lo más profundo de su ser, solícito por honrar a la vez a la fe y a la razón, respondiendo así, casi con anticipación, al llamamiento de Juan Pablo II».

*
* *

La teología de Teilhard se sitúa en la línea del modernismo panteísta de los Schleiermacher, los Loisy y los Tyrrell. Tiene su mismo desprecio por la razón [4]. Sacrifica los dogmas más fundamentales de la fe católica: el pecado original, Dios y el Salvador. Ofrece incienso a los mitos de la Evolución y del Hombre, y a la salvación universal por el hombre y para el hombre. Que Teilhard haya afirmado cosas contrarias a la fe es evidente para quien lo compara con los enemigos de la Iglesia, a quienes les fue muy fácil hacer suyas las grandes tesis del jesuita paleontólogo. Algunos de sus amigos no dudan en definir su obra con crudeza:

> «Teilhard de Chardin cometió el pecado de Lucifer que Roma reprochó a los masones: en el fenómeno de "la humanización", el hombre es el que se encuentra en primer plano. Cuando la conciencia alcance su apogeo, el Punto Omega, como dice Teilhard, el hombre será tal como lo deseamos nosotros, libre en su carne y en su espíritu. Así, Teilhard puso al hombre en el altar y, al adorarlo, no pudo adorar a Dios» [5].

¿Sería Teilhard un masón que vendió su alma al diablo, animado a destruir para construir algo nuevo? No. Carecía totalmente de espíritu práctico. ¿Sirvió conscientemente a la Contraiglesia para destruir el reino de Cristo desde dentro? No es nada cierto. Pero el

[1] Courrier II, p. 92.
[2] Véase capítulo 24.
[3] *La sapienza della Croce*, abril-junio de 1996, p. 137, en Courrier II, p. 120.
[4] F. Brunelli, *Principi e metodi di massoneria operativa*, pp. 66-84: «La iniciación predica y enseña: ¡Muerte a la razón! Sólo cuando la razón haya muerto podrá nacer el hombre nuevo de la Era futura, el verdadero iniciado. Sólo entonces podrán caer las murallas de los templos, porque el alba de una nueva humanidad despuntará en el Oriente… Todas esas disputas (religiosas) desaparecerán con el rechazo de la lógica y del principio de contradicción» (en Courrier I, p. 409).
[5] J. Mitterrand en René Valvève, *Teilhard l'apostat*, p. 52, en Courrier I, p. 417.

hecho de que hubiera actuado solo en el terreno minado de la evolución hizo que la causa de los enemigos de la Iglesia progresara más de lo que hubiese podido hacerlo con un hombre que no perteneciera a ella. Nadie había logrado nunca inyectar el veneno modernista de la ciencia «pura» y del revolucionismo religioso como lo hizo Teilhard. Hay que reconocer que su sistema llega a tiempo para favorecer los proyectos tanto masónicos como modernistas, pues la nueva formulación teilhardiana de los dogmas cristianos es el medio para transformar la Iglesia e integrarla —o mejor dicho, desintegrarla— en una Superiglesia universal.

CAPÍTULO XVI

El existencialismo egologista de Heidegger

Después de la gran derrota de 1918, los años caóticos producen un profundo cambio en la cultura filosófica alemana. La tradición kantiana, a base de optimismo y de racionalismo exagerados, ya no satisface a las inteligencias. El hegelianismo de las esencias puras queda definitivamente repudiado. Ha pasado el momento de las doctrinas exclusivamente científicas. Los investigadores deben abrir nuevos caminos para establecer una filosofía que sea segura del todo. Prosiguiendo el esfuerzo de Descartes, pretenden fundar un nuevo método probado para salir de la inmanencia del *cogito* y volver finalmente a las cosas mismas. ¿Renunciará la filosofía alemana a su propio principio, el inmanentismo radical, la entronización de la conciencia individual, la ruptura con el mundo exterior? Nos vemos obligados a reconocer que la última escuela del momento, el existencialismo, no cambia nada de nada. También ahí volvemos a encontrar el clásico trío de la filosofía ignorantista, egologista y revolucionista. La diferencia con el pasado reside sobre todo en el punto de partida, el principio filosófico conductor. Los kantianos hacían hincapié en el ignorantismo basado en la negación de las esencias y en el divorcio entre el fenómeno y la cosa. Los bergsonianos utilizaban como punto de partida la evolución creadora en la que todo se transformaba en todo. Los existencialistas, y con ellos todos los neomodernistas, parten de una introspección personal, inmanentista y egologista, el *método fenomenológico*.

1. El movimiento existencialista

El término *existencialismo*, en sí mismo, no se aplica a ninguna filosofía en particular. Esto es obvio para cualquiera que comprenda que la filosofía, esa sabiduría universal, se dedica a conocer el fundamento de las realidades existentes. En ese sentido, la filosofía de Sócrates, de san Agustín y, más aún, de santo Tomás, es eminentemente existencialista. Sin embargo, históricamente, se reserva este nombre a un movimiento de reacción contra la filosofía alemana idealista y esencialista. En este sentido, el primer existencialista fue Kierkegaard. Mucho antes que la fenomenología de Husserl y de Heidegger, a quienes los historiadores consideran demasiado fácilmente como los verdaderos padres del movimiento, el pastor danés Kierkegaard se levanta contra el mal de la época, el panteísmo indiferente al hombre individual torturado por la angustia. Después de él surgirá una plétora de autores que tratarán de sacudir el yugo de las ideas abstractas, así como la visión utópica del mejor de los mundos en el que todo está pautado como en un pentagrama. Husserl aporta su método a la nueva filosofía, la *fenomenología*, que sólo toma en cuenta los «hechos de conciencia», las impresiones y los pensamientos del sujeto. A continuación aparecen Heidegger y Jaspers en Alemania, Marcel, Sartre y Camus en Francia, por citar sólo a los más célebres.

No es fácil resumir el movimiento en una definición clara, pues hay tantos existencialismos como autores. La escuela se dividirá en distintos grupos: los moralistas como el padre Wojtyla —futuro Juan Pablo II— seguirán a Max Scheler; los personalistas —entre ellos Maritain— se reunirán alrededor de Mounier. Se ha definido este movimiento como la filosofía que da prioridad a la existencia sobre la esencia, o como la que se interesa

por los pensamientos y sentimientos de la conciencia. Pero cada autor da a estos términos un significado distinto. Todos concuerdan, al menos, en ver en ella la filosofía de lo concreto y de ese fenómeno que es la existencia humana. También se puede describir esta escuela como un intento de filosofar más como actor que como espectador. Mientras que Aristóteles adoptaba la actitud impersonal del sabio admirativo ante un mundo de maravillas, Kierkegaard no puede pensar más que en función de sus problemas personales, resueltos por una elección deliberada y «vivida». El existencialismo es, por esta razón, un humanismo mucho más humano que el hegelianismo. Es apasionado, vivo y encarnado, y a ello le debe su popularidad. En la visión existencialista, la filosofía es una biografía, una cita con el psiquiatra, una autopsia del alma en todo el drama de la existencia. Por eso muchos existencialistas utilizan la novela o el teatro (Camus, Simone de Beauvoir, Sartre) más bien que la obra doctrinal (Heidegger, Merleau-Ponty). Y es que sólo la novela permite evocar en su realidad completa, singular y temporal, el surgimiento original de la existencia. La obra existencialista, «filosófica» en su origen, se transforma por inclinación natural en una obra puramente literaria, dentro del género del diario íntimo.

Por último, el existencialismo pretende ser una tabla de salvación, incluso para ateos como Heidegger y Sartre. En efecto, según ellos, el hombre debe vivir su vida, llevar una existencia auténtica por medio de sus elecciones personales que lo liberan de todos los totalitarismos, ya sean sociales, políticos o religiosos. El hombre se perfecciona y se salva separándose del conformismo y tomando las riendas de su destino. Ésta es, sin duda, una de las notas más profundas de esta escuela.

Para concluir, podemos intentar dar una definición aproximativa del existencialismo. Es la *filosofía descriptiva de la existencia humana personal y libre de su destino.*

2. El egologismo fenomenológico

Edmund Husserl (1859-1938), profesor de Friburgo de Brisgovia, rechazó un brillante puesto en la Universidad de Berlín para dedicarse a sus sutiles y complejas investigaciones. Quería elaborar los principios de una ciencia verdaderamente segura, ciencia que definió en *Meditaciones cartesianas*, en 1931. Su *método fenomenológico*, que pretende ser original y liberador, prosigue los esfuerzos de Descartes para llevar al hombre de dentro hacia fuera, de la inmanencia a lo real. Husserl pone en duda todo conocimiento, incluso el *cogito* cartesiano, y, a fin de cuentas, se encuentra con la conciencia pura. Pero como la conciencia siempre es conciencia de algo, ese algo debe existir. Ahí se encuentra la verdad fundamental y la fuente de toda verdad. El hombre tiene conciencia de sus impresiones y de sus pensamientos personales; ésos son los «hechos de conciencia» de los que ya hablaba Schleiermacher. Ese descubrimiento del mundo en el seno de la conciencia, ese pensamiento introvertido, es la réplica del conocimiento kantiano de los fenómenos, es la experiencia subjetiva de Dios en sí mismo de Schleiermacher, es la experiencia bergsoniana que brota de la conciencia individual. Con esa última transformación egologista, no se llega nunca a la realidad y sólo se tienen «hechos de conciencia», simples proyecciones de sí mismo. No hay ningún criterio para distinguir la realidad del sueño y el ser de lo imaginario. En el cuento de hadas husserliano, sólo tendremos una apariencia de criado, que con una apariencia de plumero limpia una apariencia de carroza. Este nuevo método que quería superar la prisión interior del *cogito* no es, por desgracia, ni nuevo ni liberador.

Martin Heidegger (1889-1976), sucesor de Husserl en la misma universidad, sigue el método trazado por su predecesor con el estudio exclusivo de los «hechos de conciencia». Pero vuelve a plantear otra vez la cuestión esencial de la filosofía: ¿Qué es el ser? Esta pregunta dará su nombre al sistema, el existencialismo. ¿Cómo entiende ese ser? ¿Saldremos, por fin, de los «hechos de conciencia»? Desgraciadamente no. Para todos los existencialistas, el *mundo en sí* es un caos absurdo. El único mundo que vive es el *mundo por sí*, el que se ofrece como espectáculo a la conciencia humana; éste es el que tiene sentido y se vuelve existente en relación al hombre. Esos pensadores ilustran la diferencia por medio de la impresión que todos hemos experimentado alguna vez de despertar con nuestra presencia un mundo dormido. Ese mundo aparentemente muerto no es despreciable para nada, pero no tiene ningún sentido y finalmente acaba por esfumarse ante el que aparece en el horizonte de nuestra conciencia. A pesar de sus apariencias, es necesario concluir que la filosofía existencialista se separa para siempre de la existencia en provecho del fenómeno kantiano y husserliano.

> «Sin la existencia humana, dice Heidegger, tampoco existiría el mundo» [1]. «En su sentido profundo, el humanismo… designa toda doctrina filosófica que explica y evalúa el ser en su conjunto a partir del hombre y con referencia al hombre» [2]. «Yo soy ser por el cual hay (*es gibt*) ser. El ser nos pertenece; no puede estar presente como ser más que por nosotros» [3].

Sartre repite lo mismo:

> «El surgimiento del *por sí* (la conciencia) es lo que hace que haya mundo» [4].

Merleau-Ponty va aún mucho más lejos:

> «Yo soy la fuente absoluta. Mi existencia no proviene de mis antecedentes, ni de mi entorno físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene» [5].

El principio existencialista fundamental es el *cogito*: «Pienso, luego es». El ser es el pensamiento, y el pensamiento crea el ser. Nuestros filósofos no se quedan ahí y avanzan un paso más en el egologismo absoluto. No sólo el ser obedece a la conciencia, sino que la conciencia obedece a la voluntad libre. La existencia se identifica completamente con la libertad. En su jerga, existir significa superarse a sí mismo, inventarse libremente, crearse uno mismo su propia esencia y crear el mundo.

> «Ser causa de sí, poder decir: Yo soy, porque quiero; ser mi propio comienzo» [6].

La verdadera existencia, la verdadera creación es lo propio del ser libre, del hombre en el verdadero sentido de la palabra. No es el caso de los conformistas, de los que han alienado su identidad. Ésos son «uno», sujetos indeterminados; no son «yo». Esos hombres que han renunciado a su libertad se ven degradados a la categoría de objetos, de nadas, no tienen una existencia auténtica. En la visión existencialista, la libertad significa progreso, cambio, responsabilidad y verdadera existencia humana, fuera de la cual todo es inmóvil, inhumano, muerto. Por eso el hombre auténtico no sólo es creado libre, sino que es libertad. Así, en la obra de teatro de Sartre, *Las moscas*, Orestes le replica a Júpiter:

---

[1] Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 365.
[2] *L'époque de l'image du monde,* en Courrier I, p. 240.
[3] En Foulquié, *L'existencialisme*, p. 70.
[4] *L'Être et le Néant*, pp. 305, 502, en Foulquié, p. 70.
[5] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, en Foulquié, p. 70.
[6] Sartre, *L'âge de raison*, p. 55, en Foulquié, p. 81.

> «No tuviste que crearme libre. Apenas me creaste, dejé de pertenecerte; y ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que pudiera darme órdenes. No volveré a estar bajo tu ley: estoy condenado a no tener más ley que la mía. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino» [1].

Los existencialistas ven la libertad absoluta —que sería todo para el hombre— como la rival de Dios. Admitir que Dios existe es perder la libertad y alienarse, es merecer que a uno le den el deshonroso título de «cabrón». Por eso, los existencialistas más radicales eligen la libertad y renuncian a Dios. No obstante, esa libertad no es de color de rosa: es un instinto irracional, sin ideal, sin guía y sin finalidad [2]. Esa vida existencialista es dramática, es el hombre arrojado en una situación concreta, absurda y sin razón, el hombre que no le ha pedido nacer a Dios. Es el hombre condenado a la libertad, condenado a vivir sin patrón ni regla del bien o del mal, condenado a elegir su destino aun sabiendo que no lo conduce a nada. Se comprende que el sentimiento más revelador de la existencia sea *La náusea*, título de una novela de Sartre.

En el existencialismo todo queda invertido: el ser, la inteligencia y la voluntad son la misma cosa [3]. Es el principio del voluntarismo a ultranza, el *cogito-volo* —quiero, pienso, existe—. Nada puede resistir a esa voluntad de hierro en la que las cosas son desmenuzadas como una arcilla que nuestros filósofos manejan a su antojo. Es un antropomorfismo radical, el perfecto *solipsismo*: todo proviene de mí. Es la conclusión más radical y lógicamente la más satisfactoria de la tentación inmanentista multisecular. El sofista griego Protágoras había autodecretado que él era la medida de todas las cosas; Kant tomaba el relevo con su pensamiento y moral autónomos; Bergson hacía que todo surgiera de su yo subconsciente; y los existencialistas ponían punto final diciendo: «Yo soy la fuente absoluta». El hombre, efectivamente, se erige en absoluto sobre las ruinas del Absoluto.

3. El ignorantismo existencialista

Para un realista, las cosas existen porque tienen determinada naturaleza, y por ello son objeto de conocimiento racional. Es la evidencia que salta a los ojos del niño que pregunta sin parar: «Papá, ¿qué es esto?». Desde Kant y Hegel, con Bergson viniendo en su ayuda, los idealistas de todas clases le prohibieron a la inteligencia el acceso al ser, su objeto propio, para que se alimente sólo de sueños subjetivos, de «hechos de conciencia». ¿Por qué? Por dos razones, que ya hemos señalado al hablar del agnosticismo de Kant. Primero, porque niegan que las cosas tengan en sí mismas una naturaleza determinada; y luego, porque pretenden que conocer no es ser informado por el ser, sino, al contrario, informarlo o más bien deformarlo. Ahora bien, los existencialistas, a quienes damos con excesiva facilidad el nombre de realistas, repiten tal cual esos prejuicios idealistas.

En cuanto al primer punto, el sistema existencialista encarna aun más rigurosamente que los idealistas la negación de las esencias de las cosas. Ése es el objeto de su segundo principio: *la existencia precede a la esencia*. Primero el hombre es, y luego es tal o cual cosa. El hombre crea su propia esencia y el mundo. El sistema va más lejos y afirma que, despojada de su esencia, la existencia existe. Pero afirmar semejante cosa es pretender que la carrera corre, que la vista ve y que el vino puede mantenerse en su lugar sin necesidad de la copa. Es decir que no hay esencia ni en las cosas ni en el hombre. Pero si Pedro no es una

---

[1] Sartre, en Foulquié, p. 60.
[2] Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 559, en Foulquié, p. 63.
[3] «*Ens, intellectus et voluntas convertuntur*», según Fabro, *La svolta antropologica,* pp. 142, 190.

naturaleza humana, si el álamo no tiene la esencia de *árbol*, ¿cómo puedo tener un conocimiento racional de ellos? Desde un enfoque existencialista, el conocimiento se vuelve tan inestable como las cosas mismas. Por eso no hay verdad eterna. Las leyes de Newton, el principio de no contradicción, toda verdad en general, sólo son válidas en los límites temporales de la existencia [1]. El existencialismo lanza una cruzada contra la opresión intelectual. La razón, glorificada durante siglos, es considerada ahora como la contradicción más notoria del pensamiento [2]. Hay que destronar a la razón, a la que Sócrates había ensalzado.

En cuanto al segundo punto, los existencialistas van también a remolque de los idealistas kantianos. Según ellos, la razón no puede ser informada por la naturaleza del ser concreto. Construyen un muro infranqueable entre la realidad y la razón, de manera que la razón no puede alimentarse de lo real, sino sólo de sus propias ideas, fabricadas por la razón o la conciencia. Los cerebros kantianos no captan la realidad, sino sólo sus pensamientos. Es como si le dieran a su estómago germánico pensamientos de salchichas con choucroute, pero sin verdadera salchicha ni choucroute, ni siquiera una pinta de cerveza para engañar el estómago. La escuela existencialista también es irrealista, pues desemboca en la apariencia y el fenómeno, pero nunca en el ser concreto. Seguimos siendo prisioneros de la distinción hecha por Kant entre el fenómeno conocido (la apariencia) y el noúmeno desconocido (la cosa en sí). Sartre le declara su gratitud a Kant:

> «El pensamiento moderno ha hecho un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan… El ser de un existente es precisamente lo que aparece… Nuestra teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno» [3].

Para Heidegger, de hecho, la conciencia humana es la que transforma las cosas brutas para darles un sentido [4]. Así, la facultad que define fundamentalmente al hombre no es la razón, sino la libertad (sin la razón). Es la libertad entendida como un instinto espontáneo irracional, absurdo, más allá de toda razón. Más que ignorantista, esa postura es absurda. Después de leer la obra de Sartre, *El ser y la nada*, la conclusión a que se llega es que no se comprende nada. El autor sería el primero en responder que, en efecto, no hay nada que comprender, puesto que todo es absurdo. Pero ¿quién se resignará jamás a creer que ésa es la última palabra de la filosofía? ¿Y cómo semejante *teoría del absurdo* puede pretender el título de filosofía?

4. El revolucionismo existencialista

El tercer principio del existencialismo es que *el instante presente es creador*. Puesto que todo es pura existencia y no hay esencia estable, resulta que los seres están desprovistos de identidad y de permanencia; son incapaces de anchura, espesor y profundidad para salir fuera del momento presente y del flujo perpetuo del mundo. A cada instante es necesario elegirse, volver a cuestionarse, querer superarse, porque eso es existir. La existencia no es un estado, sino un acto que crea la esencia del hombre y tiene en vilo al mundo para darle existencia. El ser humano, que se identifica propiamente con el instante presente, se siente

---

[1] Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 226.

[2] Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, en Molnar, p. 103.

[3] *L'Être et le Néant*, introducción, en Foulquié, *L'existentialisme*, p. 68. Esa «objetividad» del fenómeno no tiene un ápice de realidad: sólo existe en el estado subjetivo, es decir, como objeto presente en el sujeto que conoce.

[4] Lo explica en su propia jerga: el ser humano (*Dasein*) transforma las cosas en caos *(Seiendes)* para darles el ser verdadero (*Sein*), es decir, el ser que tiene sentido humano.

peligrosamente cuestionado en todo lo que es, piensa y hace. El hombre no es más que una situación. Cada uno de nuestros actos pone en juego el sentido del mundo y el lugar del hombre en el universo. El hombre se hace o se deshace, pero su decisión determina la existencia de todos. Es una responsabilidad colectiva que incumbe a cada acto humano. Y esa necesidad de elegirse se repite sin cesar. Cada momento es a la vez creador y escatológico: el hombre ocupa el lugar de Dios Padre pintado por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, que en todo momento crea o aniquila los mundos.

Para Sartre, el ser se identifica con el suceso y la situación. Para Bergson, es duración. Para Heidegger es tiempo. El ser, y por lo mismo la esencia de todas las cosas, es puro cambio. La visión existencialista de una naturaleza humana fundamentalmente cambiante y relativa producirá sus frutos envenenados en la moral de situación del existencialista Rahner [1]. Como para Hegel, el ser se identifica con la nada; el ser existe, pero se desvanece en el suceso; porque, en el fondo, no es [2]. Para Heidegger, fiel eco de Nietzsche, el cambio es el ser. Todo es flujo.

> «Estamos en los albores de la mayor transformación de la tierra, del tiempo y de la Historia. Estamos en la noche, esperamos el día» [3].

Heidegger da la interpretación de la muerte de Dios según Nietzsche. Todo lo que es suprasensible —las esencias, las cosas inmutables— ha muerto y ha sido reemplazado por la voluntad de poder, que es dinámica. El Ser, tal como lo imaginaban Platón, Moisés o la Iglesia, ese Ser-sustancia, Ser-inmovilidad, Ser-identidad, ha sido superado. Ahora se lo reconoce como Cambio [4].

La Revelación cristiana, dada una vez por todas, con su contenido inmutable hasta el fin de los tiempos, es absurda. Para Heidegger, el Verbo encarnado, que pretende suspender en su cruz el flujo de la Historia al elegir un lugar y un tiempo para salvar a la Humanidad, es un no ser.

Los neomodernistas pretenden aprovechar al máximo los principios existencialistas. El exegeta protestante Ricœur, tan influyente en el pensamiento progresista, opone el «Viene» de la Escritura al «Es» del pensamiento griego, porque hay que abrirse a la nueva creación. El teólogo Rahner declara que el cristianismo es la religión del futuro, del futuro que es el absoluto. Sólo capta plenamente su objeto en la perspectiva del *todavía no*. Siguiendo sus pasos, los neomodernistas forjan a Dios a la imagen y semejanza del hombre: para Congar, la actividad humana es la acción de Dios; para Chenu, lo divino es la liberación de los hombres por sí mismos; según Laurentin, Dios todavía no existe [5].

*
* *

El punto de partida existencialista es el inmanentismo egologista. Sólo merece existir mi conciencia y lo que se encuentra en ella, y mi conciencia no es otra cosa que mi libertad. De ahí la ecuación: «Quiero, pienso, existe». A partir de ese fundamento egologista, la filosofía existencialista niega la esencia de las cosas, su inteligibilidad, su estabilidad, y

[1] Cf. capítulo 18.
[2] Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, en Courrier I, p. 239.
[3] Heidegger, en Molnar, *Le Dieu inmanent*, p. 104.
[4] Heidegger, en Molnar, *ibíd.*
[5] En Molnar, pp. 85, 105.

hace suyas de hecho las conclusiones de los idealistas a los que combate. No se puede conocer nada salvo el yo de la conciencia, principio creador y fin de todo lo que es. Todo está en evolución y en revolución permanente. De todas las corrientes filosóficas, es probablemente la más antiintelectualista y la más revolucionaria, puesto que todo lo saca del pensamiento del hombre, mientras que las otras, al menos, partían de las cosas. Quizás esta escuela deba más de lo que se cree a la influencia de Bergson, el gran filósofo de los modernistas, por el hecho de que destaca el papel de la conciencia y de la simpatía intuitiva. Entre los distintos grupos, aunque las variaciones son sensibles, la melodía sigue siendo esencialmente la misma. Aquí también, como para los idealistas Kant y Hegel, parece que la primera preocupación no era tanto filosófica como teológica —o mejor dicho *ateológica*—. Sartre tiene, al menos, el mérito de aceptar que el ateísmo ha sido como el principio y el motor de esta filosofía:

> «El existencialismo no es más que un esfuerzo por sacar todas las conclusiones de una postura atea coherente» [1].

Al decir esto, pone bien en claro la elección ineluctable que divide a los hombres, ideas y seres: o someterse al ser, a los hechos y a la razón, y en última instancia a Dios, por medio de una sana filosofía y creencia; o liberarse del ser, de los hechos y de la razón, para liberarse mejor de Dios. Pero, al hacer eso, se ha fundado la filosofía existencialista del absurdo, de la licencia y, en último análisis, la filosofía de la nada.

[1] Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* p. 94, en Verneaux, *Leçons sur l'athéisme,* p. 49.

CAPÍTULO XVII

La exégesis espiritual según De Lubac

Así como Teilhard de Chardin desempeñaba el papel de profeta y de iluminado, su amigo, el padre Henri de Lubac (1896-1991), fungía de profesor y de jefe. Teilhard era el soldado de avanzada, el hombre de acción; De Lubac, el cerebro, el hombre de sangre fría. Teilhard, bajo el influjo de su visión, se dirige intrépido al combate; De Lubac, encerrado en su cuartel general, distribuye a sus hombres y calcula el peligro. Y es que los tiempos habían cambiado y amenazaba tormenta, dejando presagiar los rayos de Roma sobre el movimiento que Teilhard cristalizaba. De Lubac dedicará la mayor parte de su tiempo a enseñar y escribir lejos de la polémica, para no atraer la atención de los censores. Espíritu brillante y literato consumado, aunque sus estudios son realmente universales, sus preferencias se centran en la crítica histórica y patrística, con tanto más entusiasmo cuanto menos atractivo sentía por la teología escolástica. Logra formar una verdadera escuela de pensamiento entre los jesuitas de Fourvière, donde reside mientras enseña en la Facultad de Teología de Lyón.

Para delimitar mejor la colaboración escrituraria de nuestro autor dentro del neomodernismo, es necesario esbozar una pequeña semblanza suya y hablar luego del método histórico-crítico de Bultmann que De Lubac integra, aun cuando lo complete con la exégesis medieval llamada espiritual.

1. La persona y el pensamiento

Nacido en Cambrai en 1896, Henri de Lubac entra en los jesuitas en 1913, pero se ve obligado a hacer el servicio militar al año siguiente. Ordenado sacerdote en 1927, enseña en Lyón de 1935 a 1950. Durante la Segunda Guerra Mundial lucha en los bandos de la Resistencia. Después de escribir *Sobrenatural* (1946) cae bajo sospecha de neomodernismo y debe exiliarse un tiempo en París antes de ir a Fourvière. Ahí, en 1960, será rehabilitado públicamente, cuando Juan XXIII lo nombre teólogo para la preparación del Concilio, aunque al principio él se queje de parecer más bien un rehén y un acusado. Pero el eclipse es de corta duración. Participa activamente en el Concilio, provocando la admiración de muchos discípulos, entre otros los futuros Papas Montini y Wojtyla [1]. Este último, ya convertido en Juan Pablo II, lo crea cardenal en 1983, como recompensa por los méritos de ese teólogo que habría sabido reunir lo mejor de la tradición católica en su meditación sobre la Iglesia y el mundo moderno [2]. Muere en 1991, reconocido por el clamor universal como uno de los mayores teólogos del siglo.

Después de esta reseña de las principales fechas, es necesario bosquejar una pequeña semblanza intelectual de nuestro personaje. De Lubac llevó a cabo sus estudios escolásticos y teológicos en Inglaterra en las épocas turbulentas de antes y después de la guerra. Hombre de letras y de vasta cultura, se caracteriza sobre todo por su capacidad de recepción e integración de las corrientes de ideas más diversas. Sus estudios como profesor y como escritor lo llevan a tocar los temas más variados, pero se destaca en particular en las

[1] Véanse los capítulos 22 y 24.

[2] Juan Pablo II en la muerte del padre De Lubac, *Osservatore romano*, 5 de septiembre de 1991, p. 1.

investigaciones históricas. Es el iniciador del *Ressourcement*, es decir, de un movimiento de regreso a las fuentes patrísticas que se manifestará no sólo en sus obras escriturarias, con mucho las más voluminosas, sino también en sus obras dogmáticas, como *Catolicismo* (1938). Con Daniélou funda en Fourvière un círculo de estudios patrísticos y escriturarios, que a partir de 1940 lanza la publicación *Sources chrétiennes*. Se trata de todo un equipo de pensadores reunidos alrededor de la figura discreta, pero irresistible, del padre De Lubac: los futuros cardenales Daniélou y Von Balthasar (brillante traductor de sus obras en lengua alemana) y los padres Fessard y Bouillard (que se verán implicados en las condenaciones romanas) [1]. Pero las ideas lubacianas tienen una influencia en muchos partidarios notables, particularmente el personalista Mounier (de la revista *Esprit*), el jesuita Teilhard de Chardin y los dominicos Chenu y Congar.

En el ámbito de la teología, De Lubac se especializa en la historia del dogma —*Corpus mysticum* e *Historia y Espíritu*, sobre Orígenes—. Produce un cambio en ciertas nociones clave como lo sobrenatural, la apologética y el dogma, cambio que describe como una vuelta a santo Tomás, para distanciarse de los comentadores de éste. Su tendencia general da preferencia a la teología mística sobre la escolástica, a la que considera como demasiado racional [2]. Esta tendencia mística lo lleva a extender lo sobrenatural al ámbito puramente natural, como lo sugiere su controvertido libro *Sobrenatural*. También volvemos a encontrar en él la misma tendencia a exaltar la fe en perjuicio de la razón. Así, se rebela contra el dogma, considerado como verdad especulativa que debe ser creída más que vivida, y contra una apologética racional y exterior [3]. La *geografía* de sus escritos confirma el aspecto universal de sus estudios y su interés por todos y por todo. De Lubac, como sugiere su libro *Catolicismo*, abre los brazos a todos e intenta establecer un diálogo con todos los hombres, ya sean creyentes, no católicos o incluso ateos, como lo sugiere su libro *El drama del humanismo ateo*. Por esta razón, muchas de sus obras están consagradas a autores heterodoxos, con los cuales entabla el debate. Además de los ateos, tenemos a Pico della Mirandola, Joaquín de Fiore, Proudhon, y en particular tres libros sobre el budismo que lo convencieron de la unicidad del hecho de Cristo [4]. Desde esta misma perspectiva de la acogida, se convierte en el paladín de la libertad religiosa y del diálogo interreligioso mucho antes del Vaticano II.

Aunque hoy en día se alaba a De Lubac como el teólogo del *Ressourcement*, uno de los pioneros del Vaticano II, que unía indefectiblemente el amor por la Iglesia y el amor por el hombre [5], bajo el pontificado de Pío XII, en cambio, su fama no gozaba del mismo lustre. Se lo consideraba como el cabecilla de la «nueva teología», es decir, del neomodernismo. Aunque dejamos para un ulterior capítulo el estudio de las circunstancias de su desgracia en la Roma de Pacelli, desde ahora podemos comprobar que hay perfiles muy sospechosos en nuestro teólogo. Al estudiar sus obras, cabe preguntarse si alguna vez asimiló los principios fundamentales de la sana filosofía, y si no fue uno de esos maestros que nunca fueron

---

[1] Véase el capítulo 19.

[2] Cf. *Corpus mysticum*, pp. 274-275. Wagner (*Henri de Lubac*, p. 175) indica que ese libro acusa a la escolástica de establecer una nueva manera de hacer teología, una pérdida del simbolismo tradicional en beneficio de una dialéctica naciente que debía culminar en la dialéctica de la sustancia y del accidente. En pocas palabras, la escolástica es una teología prácticamente racionalista. Véase el comentario de Labourdette, *Dialogue théologique*, p. 123.

[3] De Lubac, *Apologétique et théologie*, en Wagner, *op. cit.*, p. 50.

[4] En cuanto a Pico della Mirandola, De Lubac (en *L'alba incompiuta del Rinascimento,* Jacabook, Milán, 1977) lo alaba por ser el pionero de la nueva época de paz y de comprensión universales. Pico fue, en realidad, un vulgarizador del sincretismo cabalístico y un negador del principio de contradicción (cf. Innocenti, *Influssi gnostici*, p. 21).

[5] El cardenal Lustiger con motivo de sus exequias.

discípulos. Más erudito que sabio, más curioso que sediento de la verdad, más investigador que amante de los grandes principios, sus biógrafos nos informan que este estudiante aspiraba a volver a los auténticos medievales, san Agustín y santo Tomás, contra la tendencia suareziana de moda en el escolasticado. En realidad, el tomismo que embriagaba a nuestro teólogo en sus comienzos era el de autores dudosos como Rousselot y Maréchal, que pretendían partir de Kant para terminar en santo Tomás.

A pesar de las directivas romanas, con la complicidad de maestros demasiado indulgentes, De Lubac se saturó de lecturas consideradas en ese entonces como fruto prohibido. Le encantaba leer a Laberthonnière, como también *La Acción* y la *Carta sobre la apologética* de Maurice Blondel [1]. Espíritu poco inclinado a los estudios sistemáticos, escritor ocasional, De Lubac se califica también de simple historiador del dogma e incluso de historiador autodidacta, lo que no está libre de peligros, como ya hemos señalado en nuestra introducción al modernismo «católico». Se consagra asimismo a la enseñanza de la historia de las religiones, disciplina que en su caso estuvo quizá en el origen del relativismo dogmático que por momentos aflora a la superficie [2]. Pretende que el budismo es el mayor acontecimiento espiritual en la historia del propio cristianismo [3].

Podemos preguntarnos si ese contacto con las religiones no estuvo en los orígenes de la tesis de la salvación universal [4]. Es desconsolador comprobar que aquél a quien se cita como ejemplo de obediencia religiosa, a menudo haya hecho alarde de desprecio por las directivas pontificias. No contento con publicar más tarde sus escritos prohibidos en tiempos de Pío XII en materia de sobrenatural, sostendrá también la libertad religiosa, condenada formalmente por todos los Papas desde Gregorio XVI. Lo peor es que, incluso después del *Monitum* contra Teilhard, escribirá aún dos libros más para defenderlo. Entre todos los protectores de Teilhard, De Lubac fue sin duda el más diligente y hábil con su libro *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin* publicado en 1962, que recibirá el *Monitum* como respuesta de Roma. Se le objeta a ese libro, y al parecer con razón, que el autor hace gala de prestidigitador y no de historiador, ya que el libro no cumple sus promesas de dar a conocer el pensamiento de Teilhard, sino que, al revés, expone el pensamiento que De Lubac quisiera que se tuviera de él [5]. Este diagnóstico es más sorprendente aún desde el momento en que se aplica a un autor considerado experto en estudios históricos. Provistas de semejante protección, las tesis teilhardianas pudieron difundirse sin condenación hasta su

[1] De Lubac, *Mémoires*, p. 10, en Courrier II, p. 52.

[2] «Así como antes estábamos en un estado "preteológico", no estaremos mañana en posesión de una teología completa de la Iglesia, que no deje a nuestros sucesores más opción que la de repetir indefinidamente sus enunciados. Sean cuales sean la suma y el valor de los esfuerzos logrados, no veremos la constitución de un cuerpo de doctrina integral que ponga punto final a toda discusión o a toda reflexión, y disuada toda nueva problemática. Tamaña utopía no se ajusta ni a la naturaleza de la verdad revelada, ni a la del espíritu humano» (*Méditation sur l'Église*, p. 20, en Wagner, p. 166).

[3] Innocenti, *Influssi gnostici*, p. 19; De Lubac, *Mémoire autour de mes œuvres*, pp. 49 y ss.

[4] «En la extrema diversidad de sus conocimientos y funciones, todos los miembros de la familia humana gozan de una igualdad esencial ante Dios. Providencialmente indispensables para la edificación del Cuerpo de Cristo, los "infieles" deben beneficiarse a su manera de los intercambios vitales de ese Cuerpo. Por una extensión del dogma de la comunión de los santos, parecería justo pensar que, aunque no estén en las condiciones normales de salvación, pueden alcanzar esa salvación en virtud de los vínculos misteriosos que los unen con los fieles. En pocas palabras, podrán salvarse porque forman parte integrante de la humanidad que se salvará» (en *Catholicisme*, pp. 193-194, citado por Wagner, p. 157).

[5] Monseñor André Combes, *Études philosophiques*, agosto de 1965, retomado en *La Pensée Catholique*, número 84, p. 47. «Esforzarse por reducir un roble al tamaño de la bellota de la que ha salido es una empresa doblemente insensata cuando es obra de un evolucionista. Para realizar ese prodigio imposible, el historiador se convierte en prestidigitador… No nos da a conocer el pensamiento religioso del padre Teilhard de Chardin, sino sólo el pensamiento del padre De Lubac sobre el tema. Por este motivo, es todo un documento. Podrá servir en forma brillante en los seminarios como modelo para mostrar cómo no se debe trabajar». Monseñor Combes era un reconocido experto en crítica histórica. Cf. también Philippe de la Trinité, *op. cit.*, pp. 208-209.

muerte, socavando las inteligencias ingenuas de los jóvenes escolásticos demasiado ávidos de sensacionalismo.

El cardenal Siri, hablando del padre De Lubac, califica su inmensa obra de evasiva porque renuncia a los principios fundamentales de la filosofía. Fascinado por el oscuro Blondel al comienzo de su carrera, De Lubac siente lo mismo que él. Se establece desde entonces una verdadera simbiosis de pensamiento entre ambos hombres, que van a compartir las mismas ideas, los mismos amigos y los mismos enemigos. En realidad, comparten más que nada la misma duda, la misma falta de vigor intelectual, el mismo complejo de inferioridad ante el hombre moderno, enfermo de escepticismo y subjetivismo. Corren tras el mismo espejismo de conciliar una seudofilosofía con la fe. Difunden al unísono la misma noción de verdad, que tergiversan por completo. La definen como la conformidad de la inteligencia con la vida, progresiva e infinitamente variable. De Lubac no se queda ahí. Porque si la verdad es la vida, y si la Tradición debe transmitir la verdad, entonces la Tradición debe ser algo vivo o no ser nada. En otras palabras, el pasado, por el solo hecho de haber pasado, no es verdadero, porque no vive el instante presente. Ése es uno de los descubrimientos geniales de nuestro autor que, a la manera de los modernistas, vacía de su sentido una expresión católica para darle un significado ambiguo. Explica que el río de la Tradición no puede llegar hasta nosotros si no se draga su lecho continuamente [1]. ¿En qué consiste esa Tradición viva? Es la simple expresión de su relativismo dogmático, que rechaza los dogmas recibidos como tales [2].

En el duelo Boyer-De Lubac sobre la Tradición, el padre Flick explica que, según De Lubac,

> «las creencias ulteriores de la Iglesia no han de estar necesariamente vinculadas por un nexo lógico con lo que siempre ha creído explícitamente desde los primeros siglos» [3].

La Tradición viva lubaciana, sacada de Blondel, recuerda la *ley de la vida* de Loisy, según la cual la Iglesia se deforma y transforma en la más perfecta contradicción. Sus sucesores, Ratzinger y Juan Pablo II, se adaptan a ella de maravilla. Una vez que el modernismo haya triunfado sobre la cúpula de San Pedro, la Tradición viva se identificará con la Iglesia conciliar, sin ningún nexo lógico necesario con la transmisión de la Revelación pasada. La Tradición viva considera falso hoy lo que ayer era verdadero, y verdadero lo que era falso. Tiene anchas las espaldas. Permite eliminar veinte siglos de Magisterio constante y tachar de «disposiciones provisionales» a la enseñanza infalible que condena la libertad religiosa, el modernismo y las desviaciones bíblicas [4]. Permite excomulgar a los pocos obispos fieles a la verdadera Tradición [5]. Realmente, los neomodernistas pueden felicitarse por este invento genial que mata dos pájaros de un tiro: protege el modernismo y descuartiza la Tradición apostólica en nombre de… ¡la Tradición viva!

En materia estrictamente teológica, la simbiosis Blondel-Lubac afirma que lo sobrenatural es un perfeccionamiento necesario de la naturaleza, que sin él estaría

---

[1] *Paradoxes*, París, 1959, p. 14, en Wagner, p. 133.

[2] De Lubac: «Nada es menos adecuado a la verdad que las doctrinas extrinsecistas [recibidas de la autoridad], que sólo mantienen en la Iglesia una unidad de coacción, por no decir una unidad de indiferencia, por el único vínculo de una transmisión visible y de una autoridad visible. Estas doctrinas transforman la obediencia de la fe en una fe de pura obediencia» (*La foi chrétienne*, París, 1969, p. 195, en Wagner, p. 55).

[3] Flick, en Courrier II, p. 149.

[4] Ratzinger, *Osservatore romano*, 27 de junio de 1990, p. 6.

[5] *Ecclesia Dei afflicta*, julio de 1988, contra monseñor Lefebvre y monseñor de Castro Mayer.

desnaturalizada.

> «Lo sobrenatural es absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre» [1].

De Lubac, como su amigo, pretende, en efecto, que Dios no habría podido crear la naturaleza pura sin ordenarla a lo sobrenatural [2]. Dicho de otro modo, el hombre es sobrenatural por sí mismo y se encuentra divinizado necesariamente. La frontera entre Dios y el hombre se vuelve borrosa. En buena lógica, semejante concepción conduce al panteísmo cósmico de tipo teilhardiano. De Lubac repite esa misma idea al hablar del desarrollo supremo de la naturaleza humana:

> «Al revelar al Padre, y al ser revelado por Él, [Cristo] terminó por revelar el hombre a sí mismo… Por Cristo, la persona se hace adulta, el Hombre emerge definitivamente del Universo» [3].

El cardenal Siri tiene buenas razones para cuestionar lo que podría ocultarse detrás de ese galimatías místico. Según el cardenal, eso sólo puede significar dos cosas: o que Cristo es solamente hombre, o que el hombre es divino [4].

Es la teología de Rahner del hombre autodivinizado. En todo caso, queda claro que ese «sobrenatural» hace inútil la mediación de la Iglesia. ¡Fuera de la Iglesia hay salvación! De Lubac recibe con razón el título de pionero de la «teología católica» contemporánea. Ni Karl Rahner, ni su ingenuo discípulo Hans Küng, ni mucho menos Hans Urs von Balthasar, son concebibles sin él [5].

Con ese bagaje ideológico, De Lubac sale a la palestra entre los intelectuales, con sus estudios de Sagrada Escritura y de exégesis de los Padres. Todo se puede temer de semejante mezcolanza, que san Pío X ya había condenado:

> «Va delante el filósofo, a éste le sigue el historiador, y por sus pasos contados viene luego la crítica tanto interna como textual. Y pues compete a la primera causa comunicar su virtud a las siguientes, es evidente que esta crítica no es una crítica cualquiera, sino que se llama con razón agnóstica, inmanentista y evolucionista…, y se opone a la doctrina católica» [6].

2. La exégesis existencialista de Bultmann

El esfuerzo exegético modernista, iniciado en el campo protestante, suponía diferentes períodos sucesivos para la elaboración del Evangelio: el testimonio directo de los Apóstoles, la reflexión de la comunidad primitiva y los adornos subsiguientes. Para Loisy, el Cristo mítico era el Jesús de la fe, mientras que el Jesús histórico quedaba reducido a su más simple expresión natural y humana. Este método, que pronto fue denominado histórico-crítico, ponía una pantalla, la comunidad primitiva, entre los acontecimientos evangélicos y nosotros. Este punto se repite en todos los *críticos* de la Biblia, a los que volvemos a encontrar en el seno del neomodernismo con la exégesis espiritual del padre De Lubac, que hace suya la crítica de Bultmann.

Bultmann funda, hacia 1920, la *Formgeschichte* —la historia de la formación de los Evangelios—. Pretende que cada Evangelio constituye un mosaico de diversos fragmentos a

---

[1] Blondel, *L'Action*, París, 1950, p. 388, en Wagner, *op. cit.*, p. 87.
[2] En Courrier II, p. 57. Véase la condenación de esta tesis en *Humani generis* de Pío XII, § 26.
[3] De Lubac, *Catholicisme*, pp. 295-296, en Courrier II, p. 102; Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 8, 2. Véanse también *Théologies d'occasion*, p. 68; *Gaudium et spes*, 22, 1; *L'athéisme et le sens de l'homme*, pp. 96-112, en Wagner, *op. cit.*, p. 92.
[4] Siri, *Gethsémani*, p. 60.
[5] Russo, en Courrier II, p. 159.
[6] *Pascendi*, DzB 2100.

los que se debe clasificar en sus correspondientes géneros literarios [1]. Se los reconoce al colocarlos de nuevo en su *Sitz im Leben* —su medio de vida—. Bultmann distingue, por ejemplo, los *discursos* de Jesús (logia), los *relatos de milagros* (cuentos), las *anécdotas* (leyendas), los *paradigmas* (modelos), los *episodios de la vida de Jesús* (también legendarios), los *mitos*, los *relatos de la Pasión*. El escalpelo de la *Formgeschichte* divide el Evangelio en miles de pedazos: tal o cual curación de Cristo es un «relato de milagro», conforme al género elaborado allí por la comunidad primitiva, y por lo tanto no auténtico; tal o cual palabra de Jesús es una «sentencia enmarcada», a la que se debe aislar de sus comentarios interpolados. De esa manera Bultmann llega a la conclusión de que lo esencial de los Evangelios debe atribuirse al genio creador de la comunidad primitiva. Confiesa que no puede saber prácticamente nada de la vida y personalidad de Jesús, porque las fuentes cristianas que poseemos, demasiado fragmentarias y repletas de leyendas, no demostraron ningún interés por este aspecto, y porque no existe ninguna otra fuente acerca de Jesús. Todo lo que se ha escrito sobre la vida de Jesús desde hace 150 años pertenece a la novela [2]. Sin embargo, Dibelius, que le hace competencia, ordena los géneros de otra forma, lo que daña seriamente la credibilidad de esa crítica «científica».

A ese recorte artificial de los textos sagrados se añaden, no obstante, muchos otros prejuicios: la espera inminente del fin del mundo impidió a los contemporáneos de Cristo escribir una obra histórica para las generaciones futuras; la colectividad primitiva creó el Evangelio en su totalidad; los autores de los Evangelios sinópticos fueron compiladores y no escritores; su trabajo de compilación se llevó a cabo después del año 70, lo cual deja un margen de cuarenta años para que aparezcan las famosas formas míticas y legendarias. Es muy evidente que, detrás de todas esas hipótesis artificiales, se yergue el gran espantapájaros racionalista. Al igual que Bultmann, el hombre moderno no puede aceptar la fe en los ángeles y en los demonios, en los milagros y en el Juicio universal [3]. ¿Qué motiva a Bultmann a crear de cabo a rabo esa larga cadena de hipótesis gratuitas? Es el hecho de negar los datos históricos tal y como nos los ofrece la tradición más antigua. Podemos preguntarnos si, de golpe, nuestros científicos no se entregan con excesiva facilidad al fideísmo ciego del que siempre acusan a sus adversarios católicos.

Es interesante subrayar que la exégesis moderna es fruto de una filosofía, de la filosofía moderna, y más concretamente del existencialismo. La exégesis de Bultmann le debe mucho a su maestro Heidegger. Según el filósofo, el ser nos pertenece, de manera que el único ser posible es, en definitiva, el hombre, su vida, su individualidad, su historia. En el esquema existencialista, Jesús no es el único Salvador del género humano: cada hombre se salva cuando toma conciencia de su divinidad inmanente. En consonancia con el enfoque existencialista, Bultmann localiza a Dios —o mejor, a la fe— en el fuero interno del creyente, como Schleiermacher con su religión del corazón. Elimina por principio el hecho de que Jesús sea el autor de la salvación. De hecho, incluso sin haber estudiado el cristianismo primitivo, con la seguridad de un conocedor experto, suprime de un plumazo toda la historia de la salvación. Es el regreso de Kant y de Hegel, que habían hecho a Dios a su imagen y semejanza. Hemos vuelto al punto de partida de la *crítica*. En definitiva, *la historia de las*

[1] «La empresa se parece a la que, gracias a la radiografía, permite descubrir detrás de una obra maestra, ya sea un Van Eyck o un Rembrandt, los estados sucesivos del cuadro: primero la pátina, luego las reparaciones o añadidos de pintores posteriores, y por fin el lienzo original e incluso los bosquejos sucesivos del cuadro, hasta llegar al diseño primitivo» (X. Léon-Dufour en *Le Nouveau Testament*, Desclée, 1976, t. 2, p. 188, en la revista *Le Sel de la terre*, número 10, p. 25).

[2] Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique,* 1921.

[3] McCarthy, *The Science of Historical Theology,* pp. 107-140.

formas de Bultmann no aporta nada demasiado nuevo: es la codificación científica de la exégesis kantiano-hegeliana del «Superhombre» interpretada según Strauss.

De más está decir que De Lubac no será tan radical como Bultmann en sus conclusiones. Sigue la filosofía existencialista en su versión edulcorada, el personalismo de Mounier en Francia. Por otro lado, durante el período de entreguerras, se reprocha al método puramente crítico de Bultmann su carácter demasiado arqueológico y desactualizado, su lectura demasiado analítica que oculta la visión de conjunto, su actitud crítica que vela el lado espiritual de la Biblia. Por ese motivo, De Lubac emprende una interpretación, no ya del pasado sino del futuro, no ya árida y crítica sino enriquecedora y espiritual. ¿Quiere decir eso que habría renunciado a los logros de la crítica protestante? En absoluto, pues el método histórico-crítico de moda en Fourvière forma parte integrante de toda «exégesis científica». El grito de libertad no resonó en vano. Los quince siglos de lectura cristiana (en lo sucesivo considerada como redundante y superflua, si no falsa) ya pasaron [1]. Por más que los Papas escriban encíclica tras encíclica para condenar los últimos avatares modernistas que niegan la inerrancia bíblica, no pasa nada. León XIII y san Pío X se habían alzado contra la exégesis de Loisy, Benedicto XV y Pío XII denuncian los falsos géneros literarios y la falsa exégesis espiritual. Sin embargo, nuestro jesuita y su círculo de estudios están lejos de repudiar el método crítico de los protestantes. Y es que forma parte integrante de su nueva exégesis:

> «Así, tenemos al mismo tiempo al sabio para ayudarnos a leer la Escritura históricamente, y a los hombres espirituales (que deberían ser hombres de Iglesia) para ayudarnos a alcanzar una comprensión espiritual más profunda. Si el primero nos libera de nuestra ignorancia, los segundos tienen el don de discernimiento que nos preserva de las interpretaciones peligrosas para la fe» [2].

Su colaborador alemán, Urs von Balthasar, lo entendió también así, puesto que habla de una

> «reflexión radical llevada a cabo sobre el sentido de la Sagrada Escritura, una reflexión que va más allá de todas las soluciones de compromiso del pasado. Esta reflexión ya se está haciendo, y de manera muy viva, en Francia, donde la conducen algunos jóvenes pensadores, entre ellos Henri de Lubac. Consiste en navegar entre la Escila de la crítica bíblica radical y la Caribdis de un simple tradicionalismo teológico» [3].

Sobre esta base negativa del método histórico-crítico, De Lubac introducirá su doctrina de los cuatro sentidos escriturarios, que desemboca en un camino original, la exégesis espiritual.

3. La exégesis espiritual según De Lubac

Entre 1950 y 1966, De Lubac compiló su obra monumental en cuatro volúmenes, *Exégesis medieval*, y buscó en los Padres y en los teólogos medievales los diferentes sentidos de la Escritura [4]. De esta manera estableció las bases de la nueva exégesis espiritual. Veamos cómo nuestro maestro define su obra y su nuevo camino:

---

[1] Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique,* introducción.

[2] *Exégesis medieval*, vol. I, p. 267 (ed. inglesa, Eerdmans Publ.).

[3] En la revista *Le Sel de la terre*, número 10, p. 13.

[4] «La obra nació un poco por casualidad. Yo acababa de escribir un libro sobre Orígenes: *Histoire et Esprit*… Me quedaron muchos textos sin utilizar. Al cabo de cierto tiempo, me encontré con dos volúmenes… luego un tercero, después un cuarto, todo en un orden bastante vago, sin un plan trazado de antemano, y con enormes baches» (De Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, p. 88, en la revista *Le Sel de la terre*, número 12, p. 37).

> «Yo admiraba la maravillosa síntesis de toda la fe, de todo el pensamiento y de toda la espiritualidad cristiana contenida en la doctrina llamada de los "cuatro sentidos", captada en su misma fuente. Estaba feliz de trabajar para hacer justicia con ello a uno de los elementos centrales de la Tradición católica, tan burdamente desconocido en los tiempos modernos, y con todo portador aún de promesas de renovación… De manera más general, me encantaba volver a encontrar así por todos lados el simbolismo histórico, o la historia simbólica, que ya caracterizan a nuestros Evangelios y de los cuales puede decirse que son uno de los caracteres consubstanciales de nuestra fe» [1].

Ese programa no es tan inocente como parece. De Lubac habla, en efecto, de los Padres de la Iglesia, de simbolismo y de Tradición: todos ellos términos perfectamente ortodoxos, pero que él se ingenia en desnaturalizar en el sentido modernista de Loisy y de Bultmann. Respecto del trabajo fundado sobre los Padres, De Lubac llevó a cabo con su amigo Daniélou la colección *Sources chrétiennes*, que serviría de arsenal para la nueva exégesis. La colección pretendía demostrar que entre los Padres se puede encontrar cierto número de categorías, que corresponden a las del pensamiento contemporáneo, y que la teología escolástica había perdido [2]. De Lubac vuelve, en efecto, a las tradiciones patrísticas, pero seleccionándolas de manera tendenciosa. Orígenes, con su teología dudosa, va a la cabeza. Ahora bien, de todos los Padres, es el que más lejos llevó las interpretaciones alegóricas más fantasiosas. Es también el que propuso algunas teorías aventuradas que los modernistas iban a convertir en dogmas: el hombre no cometió el pecado original, es un ángel caído; el infierno no es eterno para nadie, ni siquiera para Lucifer; todos los hombres se salvarán finalmente. Es Orígenes, además, el que proporciona gran cantidad de textos confusos, en los que el simbolismo y el significado prevalecen sobre la explicación, mientras que los demás autores medievales, como santo Tomás, apenas se prestan a semejantes interpretaciones. Se comprende por qué Orígenes ocupa el lugar de honor en *Sources chrétiennes*, que le dedican 37 volúmenes, mientras que el Doctor en exégesis, san Jerónimo, sólo tiene derecho a 4 volúmenes. ¿No será la patrística un simple pretexto para enterrar la escolástica y el Magisterio tradicional, con el fin de correr libremente tras las tendencias del pensamiento moderno y subir a bordo de todos los barcos que pasan, con los más diversos pabellones? [3].

Bajo la apariencia de esta tradición patrística, nuestro autor, cuando interpreta a su antojo el «sentido espiritual» de los Padres, prepara en realidad la llegada de todo el simbolismo modernista. Los teólogos, después de santo Tomás, explicaron que, aunque el hombre puede referir las palabras a las cosas, sólo Dios puede referir las cosas presentes a las futuras, pues sólo Él tiene poder sobre ellas. Esta es la razón por la que la Sagrada Escritura, que es el único libro que tiene a Dios por autor, puede tener una doble interpretación. ¿Qué contiene esa doble interpretación? Comprende, en primer lugar, la cosa designada por las palabras, como en toda lengua humana. Pero, además, esa misma cosa significa o presagia una cosa futura. De todas formas, las palabras, tanto en la Biblia como en cualquier otra parte, no describen más que una sola realidad, aun cuando esta realidad figure otra realidad futura [4]. En otros términos, la misma palabra no designa más que una cosa, y sólo una, y no puede haber ambigüedad en la Biblia porque Dios detesta el doble sentido. De Lubac pretende, en cambio, que los Padres de la Iglesia habrían creído que las

---

[1] De Lubac, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*, pp. 83-84, en la revista *Le Sel de la terre*, número 12, p. 37.

[2] Daniélou, *Études*, abril de 1946, p. 10, en Labourdette, p. 25.

[3] Boyer, en Courrier II, p. 159.

[4] Así, el cordero pascual prescrito por Moisés significa el sacrificio de Cristo. De hecho, las palabras «cordero pascual» sólo tienen un sentido literal que apunta a una cosa, y a una sola, la inmolación del animal por los hebreos. Luego, en un segundo momento, sobre el hecho del cordero inmolado se empalma el sentido espiritual, el sacrificio de Cristo. De esta manera, el sacrificio de Cristo se refiere directamente al hecho histórico, y no al texto bíblico.

mismas palabras bíblicas pueden expresar dos sentidos y dos realidades distintas, una humana y otra espiritual. ¡La diferencia es enorme! Esa tesis heterodoxa afirma que las palabras bíblicas pueden tener un doble sentido, múltiples sentidos, y ¿por qué no?, contrasentidos. Semejante teoría le va como un guante a la tesis de la Tradición viva y de las interpretaciones espirituales, tanto más fructíferas cuanto más cargado está el texto de los sentidos más variados [1].

Porque, una vez más, De Lubac utiliza su estocada secreta. Tiene un concepto muy personal de la Tradición, y el hecho de que hable de ella en cuestiones escriturarias no presagia nada bueno. Esa Tradición viva es la interpretación variable que se enriquece progresivamente, porque el texto remite al autor, pero también, y sobre todo, al lector. Además, ese texto sigue su curso según el capricho de los lectores y de las relecturas. El texto interpela a sus lectores y los hace reaccionar. Se produce un dinamismo creador en el lector, que comprende el texto cuando empieza a comprenderse ante el texto. De esa manera, lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor quiso decir [2]. Esa creatividad de la Tradición viva es la filiación romántica de Schleiermacher, para quien interpretar es comprender a un autor tanto o incluso mejor de lo que él se comprendía a sí mismo. Esta Tradición escrituraria viva hace tabla rasa de la Revelación ya cerrada y de las enseñanzas inmutables: todo se deja al libre examen de las lecturas «enriquecedoras en el espíritu». Pero ¿es éste el Espíritu de Dios o el de Lutero? De nuevo, no podemos dejar de notar en De Lubac esa faceta clandestina que recupera por su cuenta los conceptos más anodinos. Así, sin parecerlo, este maestro de los obispos y Papas modernos ha recuperado las grandes tesis escriturarias de los modernistas más famosos, Strauss y Schleiermacher, Loisy y Bultmann.

*
* *

La exégesis espiritual o carismática, al igual que su inspiradora la exégesis según la filosofía existencialista, a pesar de las apariencias de tinte espiritual que ofrece al lector, no sale de los atolladeros propios de la filosofía desnaturalizada. Es ignorantista, porque permite llegar al mito, pero nunca al acontecimiento histórico. Es egologista, porque la lectura sólo vale en la medida en que procede del sujeto y no del texto. Es, por último, radicalmente revolucionista, en el sentido de que cambia hasta el infinito de lectores y de lecturas sucesivas, que muestran que, en efecto, la Escritura constituye un tesoro inagotable. Después de la tesis de la antigua exégesis estancada en su dogmatismo, apareció la antitesis del método histórico-crítico. Hoy en día, con el ocaso de esas dos tesis que se consideraban recíprocamente como erróneas, ha llegado la síntesis por medio de la nueva exégesis espiritual que capta por fin el *sentido*. Es el *New Age* de la exégesis impulsado por el grupo neomodernista lubaciano. Esto es, sin embargo, lo que la Roma conciliar va a proponernos como modelo de lectura bíblica, como veremos más adelante [3].

---

[1] Así, De Lubac alaba el trabajo de Van Esbrœck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*: «Un joven holandés de elevada ciencia y viva inteligencia ha publicado intrépidamente un librito muy sugestivo para explicar que mis medievales, tal como los he presentado, podían reconciliar los dos pensamientos contrarios de Ricœur y de Lévi-Strauss» (en *Entretien autour de Vatican II*, p. 90, citado por *Le Sel de la terre*, número 12, pp. 39-40).

[2] Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 126, véase *Le Sel de la terre*, número 12, pp. 14-27. Aunque De Lubac no expresa explícitamente estas ideas, las repiten luego todos sus amigos y discípulos (Von Balthasar, Ignace de la Potterie y Juan Pablo II, entre otros), que no tienen el menor escrúpulo en utilizar la filosofía hermenéutica de Ricœur.

[3] Véase el capítulo 23.

CAPÍTULO XVIII

El «viraje antropológico» de Rahner

Como en épocas anteriores, vemos al coro de los neomodernistas agruparse alrededor del director de orquesta de la sinfonía del momento. El filósofo Kant había sido la mente generadora de todo el modernismo protestante. El crítico biblista Loisy merecía el grado de cabecilla del modernismo en terreno católico. Al teólogo Karl Rahner (1904-1984) se le otorga hoy el título de príncipe de la nueva teología, y con razón. Ese jesuita alemán, futuro profesor de Hans Küng y de Joseph Ratzinger, bebió de las más puras fuentes del existencialismo, pues las recibió en Friburgo de Brisgovia del mismo Heidegger, filósofo a quien se enorgullece en presentar como su único maestro. Su tesis de doctorado, publicada en 1939, intenta precisamente hacer el paralelo entre Heidegger y santo Tomás.

De ahí pasa a la teología. Rahner se cree en el deber de incorporar lo mejor del existencialismo alemán en sus clases de dogma en las universidades de Innsbruck, Salzburgo, Pullach, Munich y Münster. Por más que Heidegger hubiera calificado de contradictorio semejante proyecto de *teología existencialista*, Rahner no le hace caso e intenta realizar la amalgama imposible, con la ayuda de sus amigos Otto, Heiler y Van der Leeuw. Mientras tanto, asimila también las enseñanzas de los padres Daniélou y De Lubac sobre las cuestiones bíblicas y los Padres de la Iglesia. A pesar de sus escaramuzas con el Santo Oficio a causa de sus escritos, el cardenal König lo elige como teólogo en el Concilio [1]. En 1965 funda la revista de vanguardia *Concilium*, y de 1969 a 1974 lo nombran miembro de la Comisión Internacional de Teología en Roma. Muere en Innsbruck en 1984 rodeado de las alabanzas de todos sus amigos, entre otros el Papa Juan Pablo II. Es que Rahner, verdadera fiera para el trabajo, superó a sus maestros y produjo la síntesis más completa (casi cuatro mil títulos) y más estructurada de la nueva teología. Amigos y enemigos concuerdan al menos en ese punto. A pesar de la disparidad de las fuentes, es un sistema notable por su coherencia. Falta saber de dónde proviene exactamente esa coherencia, pues el autor pretende reunir sistemas tan diferentes como los de santo Tomás, Kant, Hegel, Heidegger y Maréchal. La respuesta a esta pregunta nos dará la razón que convierte a la síntesis rahneriana en la última palabra del modernismo. Más que el título del mayor teólogo del siglo XX y de *novus præceptor Germaniæ*, habría que otorgarle el de iniciador de los nuevos tiempos en la Iglesia [2].

Nuestro estudio abarcará en primer lugar una exposición de Rahner en su filosofía, en su «viraje antropológico» y en sus consecuencias, para pasar luego a la crítica del sistema, al que calificaremos de punto final del modernismo. Puesto que consideramos a Rahner como el apogeo del modernismo antecedente y como la principal clave de lectura para comprender al Vaticano II y a Juan Pablo II, el lector nos perdonará la densidad de estas páginas que nos parecen cruciales.

---

[1] El capítulo 21 mostrará su acción preponderante en el Concilio.

[2] El presente capítulo utiliza como fuentes las mismas obras de Rahner y los comentarios de sus obras, entre otras: Fabro, *La avventura progresista* y *La svolta antropologica de K. Rahner*; cardenal Siri, *Gethsémani*; Spadafora, *La Tradizione contro il Concilio*; Meinvielle, *De la Cábala al progresismo*; Courrier I; revista *La Tradizione cattolica*, número 40. El libro de referencia es sobre todo el de Ferraro, *El naufragio del progresismo*.

1. Las fuentes de la filosofía rahneriana

Antes de internarnos en los meandros del pensamiento del teólogo, hay que bosquejar su horizonte filosófico, que sirve de punto de apoyo y de sostén a todo su edificio dogmático. Rahner no ha ocultado sus fuentes, que son Kant y Heidegger, pero también Hegel, aunque esta última contribución sea más discreta. Rahner depende, además, de su colega de Bélgica, el padre Maréchal, en su tentativa de crear el puente entre Kant y santo Tomás, es decir, de comenzar en el inmanentismo para terminar en el realismo. Esto lo explica Rahner en su tesis de doctorado en Innsbruck, *El espíritu en el mundo* [1], tesis rechazada por su mentor, pero publicada poco después [2]. En ese primer trabajo aparece ya la inspiración de los tres autores alemanes.

Santo Tomás, en materia de conocimiento, afirma que la cosa conocida es recibida según el modo del que conoce. Con este principio justifica Rahner el uso que hace del filósofo de Königsberg. De Kant, Rahner retiene el método trascendental según el cual el conocimiento tiene dos fuentes, la cosa y el pensamiento. Si la materia es suministrada por la cosa, la forma, en cambio, es fruto del sujeto que conoce. Desde entonces, las cosas están reguladas por el pensamiento, y no el pensamiento por las cosas. Desde entonces, el pensamiento da la estructura esencial al conocimiento, y no se puede conocer el hecho y el ser de las cosas, sino sólo la apariencia y el fenómeno. Es la afirmación del doble principio del ignorantismo y del egologismo. Para unificar los diversos niveles de conocimiento, sensación, inteligencia y razón, Kant va al fondo común que le hace volver al *cogito* cartesiano —*ich denke überhaupt* (yo pienso en general)—, pero un *cogito* vacío de todo objeto.

Sin embargo, el sistema kantiano no es plenamente satisfactorio, pues de hecho se queda a medio camino en la pendiente egologista. ¿Cómo puede Kant hablar de un objeto de conciencia que no sea la conciencia misma? ¿Cómo puede preservar la verdad cuando la materia y la forma del conocimiento no están unidas? Es lo que Hegel objeta a Kant, y con razón, porque en la dinámica natural del *cogito*, todo se despliega a partir del yo consciente. El objeto se convierte en el sujeto y la cosa se presenta a sí misma para producir el conocimiento. Ese proceso reflexivo de presentación y de revelación de la conciencia es la verdad. Así queda establecido el principio de la conciencia, el círculo egologista: el pensamiento surge de la conciencia para encontrarse con un objeto que, en definitiva, no es más que la exteriorización de la misma conciencia. El círculo se cierra perfectamente con la exaltación de la voluntad libre a expensas de la inteligencia y del ser, según el principio del *cogito-volo* —quiero, pienso, existe—. A este principio egologista se une el principio de proyección, que reduce el ser a una emanación y presentación de la conciencia. Para Hegel, es el *Sein-Schein* —ser es parecer—. Para Heidegger, el ser se reduce a una presentación en el teatro de la conciencia, y el hombre se define entonces como el lugar y la revelación del ser, es decir, el teatro de la revelación del ser. Por lo tanto, Rahner se inclina más del lado de Heidegger que del lado de Kant.

Heidegger, sin embargo, rechaza absolutamente todo recurso al más allá. En el mundo heideggeriano de los hechos de conciencia presentados en el teatro de la conciencia y de la Historia, no hay lugar para el Absoluto divino que domina el horizonte espacio-temporal del hombre. Ahora bien, Rahner quiere establecer una filosofía abierta a Dios que sirva de

[1] *Geist in Welt.*

[2] Su profesor, Honecker, rechazó su tesis, porque le reprochó haber «falsificado la enseñanza del santo doctor atribuyéndole puntos de vista que le eran ajenos» (en Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen*, p. 78, en Courrier I, p. 375).

soporte a la teología. Tiene que desviarse del existencialismo heideggeriano para seguir otro camino, el de Hegel. Así, si el hombre es el lugar del ser y el teatro de la revelación (Heidegger), el hombre es igualmente el lugar del Absoluto (Hegel), o sea, de Dios (Rahner). Hegel admite una doble dialéctica. La primera nos es familiar: es la dialéctica dinámica. Describe un vals en tres tiempos, en que los extremos se confrontan y se unen finalmente, según el trinomio ser-nada-cambio; y desemboca en uno de los polos de la segunda dialéctica, esta vez estática. La dialéctica estática y metafísica, la que más nos interesa aquí, engloba dos polos correlativos y complementarios: Dios-mundo, Infinito-finito, Ser-aparecer. La fase final de la evolución dialéctica dinámica culmina en lo Infinito, que toma conciencia de sí mismo. Para esto, tiene que medirse con lo finito. De ese modo, la toma de conciencia de lo infinito explica la aparición de lo finito como mediador que revela lo infinito a sí mismo. Porque, así como el sonido necesita una caja de resonancia para poder oír su propio eco, y así como la energía magnética del rayo necesita del polo neutro de la tierra para que aparezca el relámpago, así también el Absoluto necesita un espejo donde reflejarse y conocerse. De ahí saca Hegel su definición de lo finito. Lo finito es lo infinito alienado que se convierte en algo distinto de sí mismo y, de ese modo, puede revelarse y asimilar la riqueza de su propia sustancia infinita. Lo finito es el pensamiento y la actividad del hombre como espíritu que permite existir al Dios absoluto.

No es inútil preguntarse de dónde pudo Hegel sacar esa dialéctica que pretende salvar el abismo entre la criatura y su Autor. Él mismo explica que esa energía de la reflexión infinita le fue sugerida por la Revelación cristiana de la encarnación de Dios como reconciliación de lo finito con lo infinito. Según la fe cristiana, la Santísima Trinidad (Dios introvertido) produce la obra de la encarnación (lo finito o infinito alienado), y puede así manifestarse y comunicar su propio Verbo (Dios extravertido). Hegel hace su propia transposición filosófica del misterio de la encarnación: el Ser en sí necesita del ser fuera de sí para convertirse en el Ser por sí. Lo Real puro necesita de lo real finito para tomar conciencia de sí mismo. Pero, en la visión hegeliana, ese otro polo, ese mundo finito, ¿es realmente distinto del Dios infinito? No es nada cierto. Aunque los contrarios sigan siendo distintos, son inseparables, pues lo finito emana necesariamente de lo infinito a quien revela a sí mismo. Esto solo bastaría para lanzar la sospecha de panteísmo sobre esta dialéctica. Pero hay algo más grave, ya que, según Hegel, los dos polos no son más que etapas preparatorias de la unión final de los contrarios que los supera a ambos. Dicho claramente, la conciencia, el concepto, la imagen y el eco que el Absoluto adquiere de sí mismo valen más que el Absoluto y lo finito tomados por separado. Por esta razón todos los historiadores de la filosofía han definido la dialéctica hegeliana como el panteísmo más radical y lógico que el espíritu humano haya podido concebir jamás.

Rahner hará una sutil amalgama de filósofos modernos, pero basándose al mismo tiempo en santo Tomás. Comienza con Heidegger. Santo Tomás explica el círculo del conocimiento como el doble movimiento que va del objeto concreto a la esencia abstracta para volver a recaer en lo concreto sensible —*abstracción-conversión-regreso*—. Rahner se apoya en el círculo del conocimiento realista para terminar en el círculo inmanentista: *quiero, pienso, existe*. En primer lugar, la sensación y la inteligencia tienen una identidad dialéctica, pues

«la sensibilidad brota a partir del espíritu finito como su proyección, y forma parte del mismo movimiento global de pensamiento» (GW 270, 252) [1].

Además, Rahner practica la *reducción fenomenológica*: ser y ser conocido son lo mismo.

«La facultad de conocer, la cosa conocida y el conocimiento son una misma cosa» (GW 70) [2]. «El ser en su *en sí* es ser conocido» (GW 36-37). «Lo conocido es siempre el ser del cognoscente» (GW 72). «El conocer es la subjetividad del ser mismo» (GW 70) [3].

De esa manera, mientras que los filósofos anteriores afrontaban el problema del puente para franquear el abismo que separa al espíritu de la realidad, el problema es aquí totalmente distinto: es el de poder distinguir al sujeto cognoscente del objeto conocido. Nuestro jesuita va más lejos. Cierra el círculo con el voluntarismo absoluto del *cogito-volo* [4].

«Si el espíritu se define como la plena posesión de sí y de su poder creador sobre sí mismo, se define perfectamente como libertad y voluntad» (HW 125, 128-129) [5]. «El hombre se define, pues, como libertad y como imitación del poder creador del amor de Dios, que en el fondo es un amor de Él mismo, que emana ser» (HW 131).

Después de haber hecho suyo el círculo egologista de los existencialistas, Rahner sigue el sistema hegeliano, que es el único que permite la ascensión hasta el Absoluto, y ese Absoluto está en lo más íntimo del hombre. Lo que rompe los barrotes de la prisión egologista es que, si lo real finito existe, debe existir también, por negación, lo infinito absoluto que se le «presupone» —*Vorgriff*—. Porque

«el hombre es una capacidad y un espacio infinito jamás realizado. Se presenta como una pregunta. Ahora bien, toda pregunta exige una respuesta proporcionada, y la respuesta que corresponde a una pregunta infinita sólo puede ser Dios. Y esta pregunta, esta anticipación infinita debe ser real, puesto que no se la puede concebir como puramente posible» (CF 185). «Si el hombre es realmente sujeto (como sujeto de la trascendencia, de la responsabilidad y de la libertad…), con esto se dice, en el fondo, que el hombre es el ser referido a Dios» (CF 65). «No puede haber un conocimiento puramente natural de Dios» (CF 79). «El hombre es, en cierto modo, todas las cosas según conozca el Ser absoluto» (GW 180). «Todo conocimiento humano de un objeto que le sea exterior es una forma de autoconciencia, de su subjetividad; los dos conocimientos no sólo están sincronizados exteriormente, sino que son elementos que integran el mismo conocimiento humano. Esto vale también para el conocimiento que el hombre tiene de Dios» (GW 176) [6].

Así, después de haber pasado revista a las bases filosóficas que Rahner emplea, resulta claro que depende sobre todo de Hegel. Sin esta clave de lectura, el sistema rahneriano en su conjunto da la impresión de un laberinto incomprensible, de una doctrina sin pies ni cabeza. Pero, al mirarlo según la estructura hegeliana, todo se ordena como por milagro. Se comprende entonces la teología antropocéntrica rahneriana que sigue a Hegel con una lógica implacable. Todo se vuelve muy claro e incluso muy sencillo. Rahner es la teología católica puesta en clave hegeliana, con la variante biológica teilhardiana en lo referente a la evolución cósmica y la variante historicista heideggeriana en lo relativo a la teología.

---

[1] *Geist in Welt*, Leipzig, 1939, ed. esp. con las páginas correspondientes, en Ferraro, pp. 388 y sigs.

[2] «*Idem est intellectus et intellectum et intelligere*» (en Ferraro, p. 398).

[3] En Ferraro, p. 393.

[4] Así es como Rahner recupera el adagio tomista: «*Ens, verum et bonum convertuntur*» —el ser, la verdad y el bien se identifican—. Éste es también el lenguaje de Heidegger: la esencia de la verdad es la libertad.

[5] *Höres des Wortes*, ed. española: *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1967, con las páginas correspondientes, en Ferraro, pp. 399-407.

[6] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid, 1979, en Ferraro, pp. 422-428.

2. El «viraje antropológico»

En el período de entreguerras el mundo experimenta la pérdida del sentido de Dios. Rahner se siente atormentado por la sed de salvar a los hombres de su tiempo y a todo el género humano. Por razones apostólicas, quiere establecer una teología que reúna íntimamente a Dios y a la criatura siguiendo a los filósofos modernos. Desea presentar un cristianismo global integrando al mundo y a Dios en su universo teológico. De ahí resulta un vasto movimiento, una cadena de eslabones fuertemente trabados, que va de la Trinidad a Cristo, y de Cristo al hombre y al mundo, para volver finalmente a Dios. Esta cadena hace del hombre el centro de la teología, y por esa razón Rahner la bautiza como «viraje antropológico». Este movimiento comprende tres fases principales: la fase trinitaria, la cristología descendente y la cristología ascendente.

Rahner comienza su estudio de Dios por la Trinidad de las Personas divinas antes que por la unidad de Dios. ¿Por qué? Porque, según el existencialismo, ser es aparecer y revelarse, de manera que no se puede pensar en Dios sin su aparición en la Historia. Rahner está influenciado por los estudios del protestante Karl Barth. La Trinidad es el misterio de la salvación, el misterio de la comunicación del mismo Dios a los hombres; esta autocomunicación divina es la Revelación divina, y la Revelación sólo es perfecta cuando el Revelador se identifica con el dato revelado; en ese contexto, la Persona del Hijo es la persona reveladora en la Historia, y semejante Revelación exige la encarnación del Verbo [1]. Provisto de esta herramienta, Rahner puede asentar el axioma fundamental de toda su teología:

> «La *Trinidad económica* (Dios para nosotros en la Historia) es la *Trinidad inmanente* (Dios en sí eternamente) y *a la inversa*» (DT 278) [2].

En el espíritu de nuestro autor, Dios sólo es Trinidad cuando se comunica a lo creado, por medio de las misiones del Verbo y del Espíritu Santo. De esta manera,

> «las procesiones eternas en el seno de la Trinidad son idénticas a las misiones de las dos Personas divinas en la tierra» (DT 316). «Las Personas divinas no son distintas de su modo de comunicación» (DT 286),

y no parecen haber tenido una existencia anterior. El Hijo es el Padre en calidad de comunicado; es Dios extravertido históricamente en el mundo. Lo mismo vale para el Espíritu Santo.

> «La Trinidad aparece como la cara vuelta a Dios, si podemos hablar así, de las dos autocomunicaciones absolutas de Dios en la unión hipostática y en la gracia que crece hacia la gloria» (DT 99). «La Trinidad es el misterio cuyo carácter paradójico resuena ya en el misterio de la existencia del hombre» (DT 292-293).

En rigor, habría que concluir que Dios es Trino por decisión libre, puesto que existe en dependencia de los hombres.

Por lo que se refiere a la teología de Cristo, nuestro jesuita sigue con fidelidad la dialéctica hegeliana. Dios, para revelarse a sí mismo, debe pronunciar su Verbo, que es Dios alienado, y de ahí surge la dialéctica Dios-Verbo encarnado-Dios revelado a sí mismo. El mismo axioma que servía para la Trinidad se aplica a la cristología descendente. Si la Trinidad inmanente es la Trinidad económica e histórica, en buena lógica el *Verbo eterno es el Verbo económico y viceversa*. Así como la Trinidad necesita comunicarse para constituirse

---

[1] Karl Barth, *Dogmatique*, I, Ginebra, 1954, en Ferraro, p. 91.

[2] *El Dios Trino*, en *Mysterium salutis*, vol. II, capítulo V, Madrid, 1977, en Ferraro, pp. 96 y ss.

como Trinidad, así también, si Dios debe manifestarse a sí mismo haciéndose Verbo, debe hacerse hombre. Es lo que explica Rahner en una serie de textos de marcada progresión: la encarnación es necesaria; es un cambio en Dios, una verdadera conversión, una alienación e incluso una transubstanciación. La procesión del Hijo a partir del Padre se identifica con la encarnación y sugiere que el Verbo eterno no es anterior al Verbo encarnado.

> «La "procesión" del Hijo como autocomunicación de la realidad divina del Padre es a la vez la autocomunicación económica y libre dirigida a Jesús como "salvador absoluto", y la autocomunicación necesaria "inmanente" de la realidad divina… El Hijo es ante todo la autocomunicación del Padre al mundo, de manera que Éste se encuentra radicalmente ahí, en este Hijo» (DT 302) [1].

Rahner interpreta en sentido riguroso las palabras del prólogo del Evangelio de san Juan: «El Verbo se hizo carne». ¿Qué es ese «cambio» de Dios que se hace hombre? Hay un verdadero cambio en Dios cuando el Verbo se encarna; es sencillamente la conversión de Dios en hombre.

> «Aunque la humanidad del *Logos* [el Verbo] es la manera en que el *Logos* se manifiesta y vive entre nosotros, no es algo extraño que ha sido simplemente tomado por el *Logos*; esa humanidad del *Logos* es "lo resultante" de la exteriorización de Dios» (DT 283). «Cuando Dios aparece al exterior, es *Logos* y es hombre; ese hombre [Jesucristo] precisamente como hombre es la propia manifestación de Dios en su propia alienación, porque Dios *se* manifiesta precisamente cuando se hace otro» (CF 266). «La encarnación es una aniquilación y a la vez una conversión de Dios en hombre» (DT 284; CF 259). «La encarnación es a la vez una alienación y una génesis de Dios mismo» (CF 264) [2].

Es obvio que, para Rahner, la divinidad se convierte en la humanidad como el pan eucarístico se convierte en la carne de Jesucristo [3].

Así queda establecida, sobre el fondo de la Trinidad histórica, la cristología descendente en la que el Verbo se hace carne. Según Rahner, no hay solución de continuidad entre los diversos eslabones de la cadena: Verbo eterno-Verbo encarnado-naturaleza humana. Sobre la cristología descendente se injerta muy naturalmente la cristología ascendente, o sea, el misterio de la gracia y de la salvación de los hombres. Una vez más, Rahner es fiel al esquema hegeliano. Después que lo infinito se ha derramado en lo finito identificándose con él, viene el camino de regreso, en el que lo finito se funde con lo infinito supremo. El punto de encuentro de esos dos movimientos es, en primer lugar, el cosmos, que está en dolores de parto para alcanzar lo infinito. Por esa razón, Rahner coincide con Teilhard y parte de un mundo evolutivo [4], que se convierte en hombre porque la materia se convierte en espíritu, y el espíritu, poco a poco, se convierte en Dios.

> «Esta discontinuidad y diversidad esencial entre materia, vida, conciencia y espíritu, no excluye en ningún caso la evolución, si es cierto que el cambio existe y es o puede ser, en sentido propio, una autotrascendencia activa, y si la autotrascendencia es o puede ser también, por lo menos, una autotrascendencia entitativa» [5]. «La creación gravita hacia su clímax que es la unión hipostática, que es del mismo orden que la relación entre Dios y la criatura» [6]. «Si la historia del cosmos es, en el fondo, una historia del espíritu, entonces la inmediatez con Dios en la autocomunicación divina a la criatura espiritual, y en ella al cosmos en general, es el fin adecuado de esa evolución» (CF 230). «El Salvador… recibe aquella comunicación gratuita de Dios mismo que afirmamos

---

[1] En Ferraro, pp. 144-145.
[2] En Ferraro, pp. 178-183.
[3] Rahner, *Concilium*, ed. alemana, p. 212, en Ferraro, p. 182.
[4] En Ferraro, p. 191.
[5] Rahner, *Escritos* V, Madrid, 1964, p. 190; *Curso Fundamental*, p. 511, en Ferraro, pp. 486-488.
[6] *Problemas actuales de cristología,* p. 204, en *Escritos,* vol. I, Madrid, 1961.

> en relación con todos los hombres y en el cosmos entero como el punto cumbre de la evolución, en la que el mundo llega absolutamente a sí mismo y absolutamente a la inmediatez con Dios» (CF 235) [1].

De la creación en general, Rahner pasa a la naturaleza humana, punto de encuentro obligado entre Dios y la materia, porque el hombre es el vínculo de unión de lo creado con lo increado, de la materia con el espíritu. Es la naturaleza en que el Verbo se ha aniquilado y se ha engendrado, y es la misma naturaleza humana que en los hombres está abierta a lo divino. Rahner dice dos cosas: que el hombre comparte la esencia del Verbo; y que se define como la capacidad de convertirse en Verbo y exteriorización de Dios. Ante todo, el Verbo se define perfectamente como hombre.

> «El "qué" es igual en nosotros y en Él, en el *Logos* que se expresa a sí mismo. A ese "qué" le damos el nombre de "naturaleza humana"… El hecho de que Él [el *Logos*] dice como realidad suya exactamente lo que nosotros somos, constituye el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, redimida y abierta hacia la libertad de Dios» (CF 266). «El *Logos* encarnado ha sido llamado también la palabra abreviada de Dios. La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre, es decir, el Hijo de Dios y los hombres, que a la postre son porque tenía que existir el Hijo del hombre» (CF 267). «La encarnación es el singular caso supremo de actualización esencial de la realidad humana, el cual consiste en que el hombre es cuando se entrega al misterio absoluto que llamamos Dios» (CF 259) [2].

En segundo lugar, el hombre se define como posibilidad de Dios. Para Rahner, la relación Creador-criatura adopta la estructura de una pregunta-respuesta, porque ambos se reclaman mutuamente. El hombre se presenta como la configuración, la contraimagen, la simetría temporal de Dios, o como diríamos hoy, su negativo fotográfico. El hombre es el lugar de Dios, o mejor dicho, la «ex-sistencia» de Dios. Por eso

> «la primigenia definición del hombre es: lo *no Dios* que puede ser autoexteriorización de Dios y posible hermano de Cristo» (DT 349). «Cuando Dios quiere ser *no Dios*, surge el hombre» (CF 267) [3].

Rahner termina por identificar lo natural con lo sobrenatural, la naturaleza con la gracia, cosa que prueba en tres tiempos:

1. No es posible concebir una naturaleza pura;
2. No es posible un estado del hombre no histórico;
3. Un estado histórico del hombre siempre implica la ordenación a la visión beatífica y, como necesario medio consumativo, a la encarnación.

De esa forma, que lo sepan los hombres o no, su naturaleza ya es gracia, en cuanto que es formalmente el inicio de la autocomunicación divina [4].

> «En lo que llamamos gracia y visión inmediata de Dios, Dios es realmente un principio interno constitutivo del hombre» (CF 153), y «el hombre es este misterio sagrado como ser absoluto» (CF 40). Por eso «el hombre es el esbozo de Dios en cuanto desde la nada [Dios] lo implanta en su propia realidad, distinta de Dios, como la gramática de una posible automanifestación de Dios» (CF 265) [5].

La tendencia a identificar las dos naturalezas, humana y divina, conduce en buena lógica a la identidad entre el orden natural y el orden sobrenatural, a la identidad entre teología y antropología. Nuestro autor lo explica en dos textos que forman un sugerente resumen:

---

[1] En Ferraro, pp. 486-488.
[2] En Ferraro, pp. 199-206.
[3] En Ferraro, p. 204.
[4] En Ferraro, p. 415; cf. p. 194.
[5] En Ferraro, p. 447, p. 471 y p. 202, respectivamente.

> «Si Dios mismo es hombre y lo es por toda la eternidad; si por esto toda teología es eternamente antropología; si está vedado al hombre tenerse en poco, pues entonces tendría en poco a Dios; y si ese Dios sigue siendo el misterio insuprimible, entonces el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento» (CF 167) [1].

Dado que la unión hipostática

> «es la unidad de la auténtica esencia de Dios y del hombre en la propia manifestación personal de Dios en su *Logos* [Verbo] eterno, en consecuencia la cristología es principio y fin de la antropología, y esa antropología en su realización radical es teología por toda la eternidad» (CF 268) [2].

Así pues, el movimiento de cristología ascendente está en perfecta simetría con el movimiento descendente. Lo infinito debe exteriorizarse y alienarse arrojándose en lo finito para desembocar en lo infinito consciente, según el esquema de Hegel revisado por Teilhard. Lo mismo que en Hegel, no hay solución de continuidad en la evolución rahneriana entre materia-espíritu-capacidad de la naturaleza humana-sobrenatural-deseo natural de la encarnación [3]. En resumen, así como Dios necesita de la Historia para constituirse como Trino, y así como el Verbo no puede ser Verbo si no es Verbo encarnado, así también Dios necesita del mundo para ser Dios. En la aplicación de la dialéctica hegeliana, hay que reconocer que Rahner tiene una lógica implacable.

3. Las aplicaciones del «viraje antropológico»

Hasta aquí, Rahner ha explicado la relación entre Dios y el mundo por la visión hegeliana de los polos de atracción, que permite unir a los contrarios en una armonía superior. Para el resto de la teología, la filosofía de la conciencia abierta a lo infinito desarrolla las tesis que hoy en día se han hecho clásicas en la teología moderna. El hecho de identificar a la naturaleza con la gracia y al hombre con Dios servirá de base para uno de los ecumenismos más eficaces.

> «Dios y la gracia de Cristo están en todas las cosas como la esencia secreta de cada realidad… En consecuencia, quien —aun estando lejos de toda revelación en la palabra formulada explícitamente— acepta su existencia, o sea, su humanidad…, un hombre así —aunque no lo sepa— dice “sí” a Cristo» [4],

puesto que Cristo se unió a todo hombre por su encarnación.

> «La gracia dada por Cristo es precisamente la condición para redimirse a sí mismo, aprehendiendo con libertad la salvación de Dios» (CF 331) [5].

De esa confusión de los órdenes natural y sobrenatural se deriva toda una cascada de consecuencias que vamos a repasar en detalle: la Revelación natural, la desintegración de la Iglesia con el pluralismo de los *credos*, la salvación universal y el ecumenismo sin fronteras, y la moral de situación.

Como buen existencialista, Rahner funda la religión en una experiencia de Dios, personal e inmanente, multiplicada por las revelaciones sucesivas del ser. De esta forma, la Revelación pública pierde importancia en provecho de la revelación personal.

---

[1] En Ferraro, p. 485.

[2] En Ferraro, p. 437.

[3] En Ferraro, p. 194. Para Rahner, la capacidad del mundo de recibir la autocomunicación absoluta de Dios encuentra su lugar propio en la criatura racional. Es lo que él llama *potencia obediencial*, tanto para la unión hipostática como para la gracia. Ahora bien, esa potencia obediencial se identifica pura y simplemente con la naturaleza del hombre (CF 285).

[4] *Fundamentos*, p. 270, en *Mysterium salutis*, vol. II, Madrid, 1977, en Ferraro, p. 483.

[5] Rahner, en Ferraro, p. 487.

«Ningún hombre, si quiere ser verdadero teólogo de su Iglesia, debe tomar en serio la fe de sus padres» [1]. «La contingencia histórica de Cristo, de su muerte y resurrección, da sin duda claridad, carácter tangible y concreto a la piedad eclesiástica, pero también vulnerabilidad, porque siempre será un hecho contingente y limitado» [2]. «Naturalmente, la primera experiencia de Dios… sólo puede ser pensada como una experiencia de Dios dada, en especial y ante todo, con la trascendencia del hombre, como horizonte de esa trascendencia» [3]. «La producción divina del horizonte apriorístico de nuestro conocimiento y libertad ha de considerarse como una manera peculiar y originaria de Revelación, la cual sustenta incluso toda otra revelación» (CF 185) [4].

Las consecuencias en materia eclesiológica son manifiestas. La creencia, cualquiera que sea su *credo*, es saludable porque es asunto de sentimiento:

«Toda piedad sinceramente conforme a la conciencia es saludable, sostenida por la gracia y, en cierto sentido, es ya cristiana de manera anónima» [5].

El ateo puede salvarse perfectamente como cristiano anónimo, aunque rechace explícitamente todo vínculo con la Iglesia visible y jerárquica. Con semejante perspectiva, la eclesiología queda completamente redefinida. *El pueblo de Dios* no es la «Iglesia ghetto». Pero si se hacen desaparecer los límites de la Iglesia de Cristo, ¿para qué sirve la Iglesia católica romana?

«La Iglesia no se considera ya como la comunidad exclusiva de los candidatos a la salvación, sino como la vanguardia histórica y social de esta realidad… oculta» [6].

Y, dentro de la Iglesia, el concepto mismo de autoridad queda puesto en tela de juicio. Según Rahner, si las autoridades actúan sobre los miembros, no deben olvidar nunca que la Iglesia está constituida por personas cuya dignidad consiste en su libertad inviolable. Puesto que su fin es conducir a sus miembros a un encuentro personal con Dios en la caridad, hay que dejar que los hombres sigan las obras del Espíritu carismático, que nunca faltan. El deber de las autoridades es ofrecer a los individuos directamente inspirados por Dios los medios para expresar una opinión pública sana y ordenada en la Iglesia [7]. Al leer estos textos, se comprende fácilmente que la contribución más original de Rahner en el Vaticano II haya sido la colegialidad, que firma la democratización de la Iglesia.

Según la moral egologista, el simple hecho de tomar conciencia de la grandeza de Dios opera la salvación *ipso facto*. Aun siendo ateo, es posible salvarse como cristiano anónimo. Esa salvación del ateo no deja de crear un problema, sobre todo para un existencialista, para quien el inconsciente, en el fondo, no existe. ¿Cómo puede considerar Rahner que el pagano que blasfema del nombre de Jesucristo pueda seguir teniendo la fe en ese mismo Jesucristo? ¿Cómo puede ese pagano aceptar inconscientemente al Dios que niega conscientemente?

La solución es que Rahner, fiel al método trascendental kantiano, divide el fuero interno de la conciencia. Junto al objeto claramente conocido que aparece en la conciencia, está también la estructura fundamental de la conciencia automáticamente abierta a la gracia, porque es el lugar donde Dios se revela a sí mismo. El ser profundo en el que Dios se

---

[1] Rahner, en Fabro, *La svolta*, p. 198.

[2] Rahner, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, p. 728, en la revista *La Tradizione cattolica*, número 40, así como las citas siguientes.

[3] Rahner, *ibíd.*, pp. 718-719.

[4] Rahner, en Fabro, p. 473.

[5] Rahner, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, p. 715.

[6] Rahner, *Saggi di Cristologia,* p. 569.

[7] Sabemos en qué pararán esos principios emancipadores en Hans Küng, discípulo de Rahner: en la más exagerada insubordinación contra las cabezas de la Iglesia. El mismo Rahner no tardó en tomar distancias respecto de este alumno que terminó por hacerse demasiado conflictivo.

comunica nunca es totalmente conocido, y por eso se puede a la vez negar a Dios abiertamente y amarlo radicalmente. Éste es el fundamento de la distinción entre pecado venial, pecado grave y pecado mortal, triple distinción que desconocen nuestros catecismos. Ese «pecado mortal» es el que compromete absolutamente a la persona en su fundamento último, pero semejante pecado nunca es realmente reconocible. De ahí la imposibilidad radical de reformar eficazmente una opción fundamental errada que no puede conocerse. De ahí la imposibilidad de saber a ciencia cierta si ha tenido éxito ese intento de reforma [1].

«Nunca sabemos con seguridad última si somos realmente pecadores» (CF 133) [2].

Nadie sabe si lo que realmente parece pecado lo es de modo absoluto en el fuero interno de la conciencia. La imprecisión y la vaguedad son los rasgos de la moral existencialista [3]. El ignorantismo moral reina en la conciencia rahneriana. En realidad, nuestro moralista encuentra una solución a ese ignorantismo: es la impecabilidad radical, hacia la cual muestra su predilección. Según Rahner, muy en el fondo, es imposible que el hombre rechace definitivamente a Dios, porque entonces el sujeto dejaría de existir [4].

4. Crítica del sistema de Rahner

Se cuenta de Tyrrell que, de niño, le gustaba montar y desmontar las piezas de sus juguetes según su capricho, imagen de lo que habría de hacer después con la teología. Rahner logrará una perfección de este tipo en ese juego interior en que las realidades externas están excluidas. Como buen existencialista, toma como único punto de apoyo la conciencia humana. Sólo ella existe y sólo ella es la fuente absoluta de todas las cosas. No existe nada que ella no conozca, y lo que conoce adquiere de nuevo existencia y veracidad. La voluntad rahneriana dicta todo su pensamiento, y su pensamiento hace y deshace las cosas como si fueran plastilina en manos de un niño. Rahner, como existencialista radical, identifica el ser con el conocimiento y con la libertad —*cogito, volo*—, propulsando así la conciencia a la altura de Dios, ya que la hace creadora como Él. Ya habíamos señalado ese principio como el pecado original del existencialismo introvertido [5]. Armado de ese egologismo visceral, pecado original de toda la filosofía moderna, Rahner confunde a Dios con el espíritu puro, con la conciencia vacía y el vacío de la conciencia. Confunde lo verdadero, que es el bien del espíritu, con la libertad sin trabas, que es ausencia de ser y de bien. Una vez más, la solución nihilista de Heidegger se perfila en el horizonte, y Rahner sólo se separa de ella forzando la lógica de los principios.

Pero los principios de la filosofía egologista no son satisfactorios. Rahner ha de ser aceptado o rechazado en su totalidad, porque en materia de principios todo se sostiene mutuamente o todo se viene abajo. Su brillante síntesis es la de un genio sin límites. Sin

[1] En Ferraro, p. 416.

[2] En Ferraro, p. 320.

[3] Según las teorías personalistas, el hombre se crea a medida que va realizando sus actos libres. El hombre es un ser «trascendente», es decir, un individuo incomunicable en sus experiencias únicas. Ahora bien, durante la existencia se tienen dudas sobre la identidad de naturaleza. Es esta imprecisión la que crea un espacio entre la «naturaleza» humana y la ley natural, y abre la puerta a las excepciones. Por lo tanto, puede haber un conflicto entre la ley natural y la «naturaleza» humana. Esa moral existencialista es la moralidad permisiva que predicará Häring, *factotum* de la teología moral de hoy en día, con el aval de su amigo Rahner: la negación del derecho natural, la libertad creadora, la ética de situación, la nueva ética médica.

[4] En Ferraro, pp. 320-321.

[5] Fabro deduce de ello que esta nueva antropología «trascendental» se erige como ciencia absoluta fundada en el principio llovido del cielo: «*Ens, intellectus et voluntas convertuntur*» —el ser, la inteligencia y la voluntad se identifican—. Al identificar esto con el «quiero, pienso, existe», ¿qué le falta al hombre para destronar a Dios? (en *La svolta*, p. 190).

embargo, es una síntesis débil, pues aunque brilla por la conexión de las ideas, no brilla por la conexión de las cosas. Su obra es un castillo, magnífico y compacto tal vez, pero como los que soñaba Don Quijote. No se sostiene cuando se la confronta con la realidad, cuando se la coloca al lado de la metafísica del ser ni cuando se la somete a la luz de la verdadera fe, pues entonces se ven surgir fisuras profundas en el búnker rahneriano. La metafísica subyacente que le da cohesión es vulnerable en sí misma. Los principios que le dan su fuerza son también su debilidad.

Ya hemos resumido esos principios filosóficos. El método trascendental de Kant es ignorantista y siempre dejará flotar la duda sobre la relación entre el hombre y Dios. La filosofía de la conciencia es visceralmente egologista. Rahner nunca sale del círculo reductor de la inmanencia: quiero, pienso, existe. Ahora bien, la prisión egologista es incapaz de demostrar el ser, y con mayor razón el Ser absoluto, porque una idea sólo puede engendrar otra idea: a un gancho pintado sólo se le puede colgar un abrigo pintado. Sobre todo, Rahner adopta el método dialéctico de Hegel que hace evolucionar las cosas desde Gran Todo hasta el mismo Todo pasando por el cosmos. Pero ese método, que une los contrarios para superarlos, termina en la pura contradicción. El Absoluto hegeliano es lo infinito, pero también es lo finito, de modo que lo infinito se convierte en lo finito y lo finito supera sus límites para convertirse en el Absoluto infinito. Eso es decir que lo infinito entra en relación consigo mismo por mediación de una criatura, y que lo inmutable ha cambiado para tomar conciencia de sí mismo y así perfeccionarse. Eso es decir que lo más puede convertirse en lo menos, y que lo infinito ha pasado a lo otro y lo ha asumido como otro. Eso es decir que el Ser se escinde en su fuero interno, y que lo Incondicionado tiene que cumplir una condición: la de crear al hombre para hacerse más Dios, porque «sin el mundo, Dios no es Dios» [1].

Pero aunque la teología rahneriana surja como por arte de magia de la metafísica moderna, que le da su estructura compacta, esa apariencia de unidad no está exenta de fallas. Rahner afirma que Heidegger es su único maestro. En realidad, primero es hegeliano, y sólo en segundo lugar heideggeriano. Su sistema es muy ecléctico, con todos los inconvenientes de un sistema de este tipo: falta de organización, contradicción de los puntos de vista, fallas entre los fragmentos engarzados artificialmente. En el fondo, Hegel y Heidegger, ni qué decir santo Tomás, tienen visiones radicalmente distintas. Rahner se separa de Heidegger sobre todo al tomar el «viraje antropológico» para igualarse con Dios, identificando teología con filosofía. Y es que Heidegger no puede concebir una Revelación y un ser fuera de la conciencia. El auténtico existencialista no puede salir de esa prisión de la conciencia humana que vive en perfecta autarquía. La filosofía debe guardar silencio sobre el problema de Dios, respetando a la vez la originalidad propia de la teología. Para salir de esos atolladeros que firmaban la muerte de la teología, Rahner ha tenido que recurrir a un medio inesperado, y si lo hace es por fuerza de voluntad y a pesar de los principios preestablecidos [2].

Además de falsificar a su maestro Heidegger en filosofía, Rahner hace lo mismo con la cultura católica. La metafísica rahneriana toma primero como punto de apoyo la conciencia para deducir de ella al ser, y luego al hombre como mediador de Dios. Ahora bien, todo esto está en perfecta contradicción con el tomismo. Entonces, ¿cómo puede Rahner citar a santo

[1] Hegel, *Philosophie der Religion*, Leipzig, 1925, I, p. 22, en Ferraro, pp. 375-376.

[2] Este medio lo tomó de su colega jesuita, el belga Maréchal, que pretende que la experiencia trascendental egologista se identifica, no obstante, con la experiencia de la trascendencia realista. Dicho claramente: si Dios es posible, existe; si Dios es pensable, entonces es real (en Ferraro, pp. 410-412).

Tomás en cada página de su filosofía para deducir exactamente lo contrario del tomismo? Lo que podría disculparse como un desliz o un *lapsus* de pluma, deja de serlo cuando se impugnan los fundamentos del realismo y se utiliza sistemáticamente a santo Tomás para demostrar lo contrario del tomismo.

Lo que se dice de la filosofía, vale también para la teología. Rahner confiesa sin vacilar que es un teólogo diletante, y que no ha estudiado seriamente los tratados clave del tomismo sobre Dios. Pero es mucho peor que un teólogo aficcionado, porque hace alarde del tomismo para acabar en el más corrosivo antitomismo. ¿Cómo puede presentarse Rahner como teólogo católico, si explica los misterios fundamentales de nuestra fe bajo un enfoque panteísta que niega las distinciones más elementales? Ésta es la razón por la cual el padre Fabro, con una exuberancia muy italiana, no escatima calificativos para fustigar a su enemigo. Acusa a Rahner de ser un deformador sistemático, un *kantianizador*, que se mueve entre las tesis tomistas como un sordo en un concierto musical. Lo define como un mistificador confuso que escribe sin pies ni cabeza en un estilo bárbaro repleto de alucinantes barbaridades. Lo llama abanderado del cristianismo inmanentista y corsario de la teología contemporánea [1]. Por esta misma razón el cardenal Siri emite un juicio severo sobre Rahner al decir que su pensamiento no es el camino de la verdad sino del error, porque insensiblemente pone en tela de juicio todos los principios, todos los criterios y todos los fundamentos de la fe [2].

Hemos señalado que la confusión entre Dios y el hombre, entre naturaleza y gracia, está en el origen de toda la teología de Rahner. En realidad, el punto de partida de la teología sube de un escalón, el escalón ecumenista. Es el deseo, tal vez loable pero utópico, de *querer la salvación de todos los hombres*. Su razonamiento es simple pero no llega a ninguna conclusión: puesto que Dios es todopoderoso y quiere salvar a todos los hombres, salva realmente a todos los hombres. La mera toma de conciencia de la grandeza de Dios produce la salvación *ipso facto*. Todo hombre es un cristiano anónimo, aunque rechace explícitamente todo vínculo con la Iglesia visible y jerárquica: ¡Fuera de la Iglesia hay salvación! El reino de Dios en la tierra es la humanidad entera, de manera que todos se salvan. Por eso, «si el infierno existe, está vacío» [3]. *El Pueblo de Dios* no es la «Iglesia ghetto». Es la Iglesia amplia que «subsiste» en la Iglesia católica, pero no se reduce sólo a ella [4].

Esa tesis de la salvación universal conduce directamente a un nueva pastoral que paraliza todo esfuerzo misionero, concebido desde entonces como superfluo. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque al identificar naturaleza y gracia, se sugiere que todos los hombres están en gracia. Puesto que la gracia es lo mismo que la naturaleza, y todo hombre tiene la naturaleza humana, resulta que todo hombre, por el solo hecho de ser hombre, vive en estado de gracia, aunque no sea consciente de ello. De ahí proviene la segunda razón. Puesto que todo hombre, por el hecho de ser hombre, es hermano de Cristo, resulta que todo hombre es cristiano, incluso dentro de un anticristianismo consciente [5]. ¿Para qué cruzar los

---

[1] Fabro, *La svolta*, conjunto de textos reunidos por Innocenti, *Influssi gnostici*, p. 48.

[2] Siri, *Gethsémani*, p. 82.

[3] Von Baltasar, cf. Courrier II, pp. 19-20. Dice que muchos piensan como él, en particular Ratzinger y Juan Pablo II (véase el capítulo 23). Cf. Rahner, CF 509, en Ferraro, p. 321.

[4] Esa Iglesia amplia, por la cual votó el Vaticano II, que ve medios de salvación en las religiones del mundo, no sólo es diferente sino diametralmente opuesta al Pueblo de Dios de la Sagrada Escritura, como lo subrayaba Ratzinger desde 1966.

[5] En Ferraro, p. 415.

mares y derramar la propia sangre con el fin de hacer explícito lo que los hombres ya tienen implícitamente, la salvación eterna asegurada? Por eso, Congar explica que hoy en día

> «nadie puede pretender que hay que salvar a las almas del infierno para justificar las misiones. Dios las salva sin que ellas conozcan el Evangelio. Si no, todos deberíamos partir a la China» [1].

En materia de esfuerzo misionero, esto es el espíritu dimisionario. En materia de vocación, la tesis del cristiano anónimo firma la revocación del celo apostólico.

5. La teología rahneriana, punto final del modernismo

Rahner pretende que la única posibilidad de seguir hablando de Dios a una sociedad laica centrada en el hombre es la de hacer brotar la religión del hombre mismo. Ése es todo el propósito de su libro *El viraje antropológico*, que funda la teología antropocéntrica. Con ella elimina la teología tradicional que definía la unión existente entre Dios y el hombre. Ésta había construido un inmenso puente colgante, sostenido sobre los dos pilares de la trascendencia de Dios y la redención sobrenatural del género humano por Cristo. La teología rahneriana, en cambio, no proviene de arriba, de Dios que se revela al hombre, sino de abajo, del hombre que se supera y se iguala naturalmente con Dios.

Si el sistema hegeliano es profundamente panteísta, difícilmente podrá Rahner defenderse de la misma acusación. Desde luego, no se trata del panteísmo obvio que identifica pura y simplemente a Dios con el mundo. Pero es el panteísmo hegeliano que, sin suprimir lo finito, lo absorbe y lo conserva como una etapa interna en la formación del Gran Todo, puesto que el Absoluto hegeliano no es el Dios infinito, sino la síntesis actual de lo infinito y lo finito. Algunos textos de nuestro teólogo son comprometedores en extremo.

> «Si contra el panteísmo decimos: "Dios y el mundo son diferentes", esta frase es radicalmente errónea si se entiende de manera dualista. La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de sí mismo y, precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad» (CF 86). «Estamos delante de la realidad única, del misterio incomprensiblemente alto que decide sobre mi destino y el del mundo… porque supone el destino mismo de Dios y, consecuentemente, el del mundo». «Dios no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura» (CF 153). «Esta realidad propia de Dios mismo, que Él ya no puede abandonar como superada, ha de estar de nuestro lado como nuestra salvación real, más acá de la diferencia entre Dios y la criatura» (CF 352) [2].

Por otra parte, el simple hecho de querer probar la existencia real de Dios en una filosofía egologista de la conciencia es tendencioso. No es nada sorprendente que un colega tan radical como Kasper considere tal tentativa como sospechosa de panteísmo y gnosticismo [3].

La evolución, que está en el centro del sistema rahneriano, no está hecha para alejar las sospechas de panteísmo que flotan sobre su síntesis. Según él, Dios evoluciona de lo indeterminado a lo determinado en una evolución que es a la vez teogonía, cosmogonía y antropogonía de la Historia del mundo y de Dios. La humanidad es Dios desarrollado en la plenitud de su potencial, y Dios se hace uno con el mundo. Es el modelo unitario que borra las divisiones entre naturaleza y gracia, Iglesia y mundo, fe y razón, Dios y criatura, y que

---

[1] Congar, *Une vie pour la vérité*, Centurion, 1975, p. 175. A Congar le debemos los decretos ecuménicos del Vaticano II; véase el final del capítulo 21.

[2] En Ferraro, p. 469, p. 459, p. 465 y p. 466, respectivamente.

[3] *Gesú il Cristo*, pp. 64-65, en Ferraro, p. 428. Véase el capítulo 23 para las posturas doctrinales de Kasper. El cardenal Siri siente las mismas aprensiones sobre la postura de Rahner, en *Gethsémani*, p. 82.

promueve el sincretismo de las religiones, pues la salvación proviene de la conciencia humana. Rahner considera al hombre y al mundo como una realidad que tiene, desde el principio, una finalidad sobrenatural, porque

> «Dios y la gracia de Cristo están en todas las cosas como la esencia secreta de cada realidad» [1]. «Cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, la humanidad se vio convertida real y ontológicamente en el pueblo de los hijos de Dios, incluso antes de la santificación efectiva de cada uno por la gracia» [2]. «Cualquiera que acepte totalmente su ser humano (y naturalmente cualquiera que acepte el del otro) ha aceptado al Hijo del hombre por el hecho de que en Él Dios ha aceptado al hombre» [3].

Se trata aquí de una confusión capital entre naturaleza y gracia, repetida por todos los corifeos de la nueva teología, y que desemboca lógicamente en el panteísmo.

Ya hemos señalado que de la confusión de los dos órdenes, natural y sobrenatural, se desprende una avalancha de consecuencias: la Revelación natural, el pluralismo de *credos*, la salvación universal, el cristiano anónimo, el infierno vacío, la supresión de la «Iglesia ghetto» romana, y el ecumenismo sin fronteras. En materia de teología trinitaria y cristológica, en teología de la salvación y en filosofía, debe decirse que la contradicción entre la sana visión católica y la teología hegeliana llega a su paroxismo. Monismo, monofisismo, nestorianismo, modalismo, ontologismo, idealismo, inmanentismo, pelagianismo, panteísmo: todo eso tiene lugar en el sistema rahneriano [4]. La Trinidad, la gracia, la encarnación, los misterios fundamentales del cristianismo, son incomprensibles sin referencia al hombre. Rahner no se detiene ahí. Ataca la libertad misma de Dios al pretender que la encarnación y la gracia ya no son la iniciativa libre de Dios. Fabro menciona otros aspectos del panteísmo hegeliano en Rahner, la confusión entre la inteligencia y la sensación, el nacimiento del hombre por sí mismo, la humanidad que sólo existe en cuanto Hombre universal. No se trata de ideas nuevas, puesto que Teilhard decía prácticamente lo mismo. El New Age no profesa otro *credo* [5].

El sistema de Rahner se presenta, en efecto, como el fruto maduro del modernismo multisecular, y no es sorprendente que sea el lugar de encuentro de todas las herejías. ¿Es aventurado decir que Rahner lleva los principios deletéreos del modernismo lo más lejos que pueden llegar? ¿No es verdad que crea una obra que, por más magistral que sea en ciertos aspectos, no deja de situarse en los antípodas de la visión cristiana de Dios y del mundo? Rahner representa el *nec plus ultra* de la depravación de la sabiduría divina y, por lo tanto, de la locura humana en el sentido más formal del término. Su sistema está mucho más perfeccionado que la evolución crística de Teilhard, que se perdía en la neblina de una biología mística, sin principios metafísicos precisos. Rahner, en cambio, lleva el esfuerzo teológico a su más alto grado, apuntalado en la filosofía moderna. Su teología es el fruto lógico de la filosofía y de la exégesis modernas, vaciadas de su objeto propio. Demuestra por

---

[1] Rahner, *Saggi di Cristologia,* p. 129.

[2] *Sobre la pertenencia a la Iglesia,* p. 89, en Ferraro, p. 482.

[3] *Fundamentos de la protología*, en *Mysterium salutis*, vol. II, Madrid, 1977, p. 270, en Ferraro, p. 483.

[4] En Ferraro, p. 490. Dejando de lado el conjunto heterodoxo, debido a la estructura existencialista y egologista, Rahner tiene expresiones que no se le pueden perdonar a un teólogo, cuando habla de Dios triple y de politeísmo católico.

[5] J. Ankerberg y Weldon, *The Facts of the New Age Movement*, p. 20, en la revista *Action familiale et scolaire*, «Le modernisme», p. 22, resumen así ese *credo*: «El hombre es bueno y divino en sí mismo; por eso, lleva en sí todo lo que necesita para el tiempo y para la eternidad. La salvación es el desarrollo de poderes psíquicos y de estados superiores de conciencia; esto se logra por la introspección y la práctica de las técnicas de la Nueva Era, que conducen a adquirir finalmente la conciencia de la propia divinidad. El pecado es la ignorancia de la propia divinidad. Jesucristo es uno de los maestros de la Nueva Era, una ilustración de lo que puede llegar a ser un individuo iluminado que se ha dado cuenta de que es Dios. Dios es una energía impersonal que todo lo penetra».

el absurdo que la teología depende de una metafísica sana. Su sistema llega a constituir una especie de punto final del modernismo, el Punto Omega de una ciencia errónea y, en último análisis, autodestructiva. Fabro lo dice de modo admirable:

> «Sin un Dios trascendente, Creador del mundo y del hombre, no existe ningún "yo" como centro infranqueable de libertad. Sin el hombre-Dios, Redentor y Santificador, inmanente en la Historia como verdadero hombre y trascendente en la eternidad como verdadero Dios, según la fórmula de Calcedonia, no hay ninguna esperanza de salvación. En efecto, sin metafísica no hay teología» [1].

*

*   *

Después de esta mirada de conjunto, es obvio para cualquiera que Rahner fue un arquitecto genial en la construcción de un búnker inexpugnable. Todos los puntos neurálgicos de la teología, tanto dogmática como moral, surgen como por arte de magia de la conciencia egologista, bailando al ritmo del vals hegeliano. Visto desde otro ángulo, ese andamiaje teológico es mucho menos la teología de la *tradición* que de la *traición*. Esta teología expresa una inversión. Él la llama inversión o «viraje antropológico». No sería errado llamarla inversión narcisista, adoración de sí mismo. Esta inversión recuerda el pecado de los ángeles. Es tal vez, en el mundo, la expresión filosófica y teológica más perfecta del pecado de Lucifer, que pretende ser como Dios y lanza su grito de rebelión. Y ya que hablamos de búnker, eso es precisamente lo que la síntesis intelectual de Rahner ha excavado: una cripta funeraria sin belleza, sin vida y sin ser. Es exactamente lo contrario de la cultura cristiana fundada en Dios, en Jesucristo y, en definitiva, en el ser.

---

[1] Fabro, *La aventura*, p. 319.

CAPÍTULO XIX

Condenación del neomodernismo por Pío XII

Teilhard fue siempre el punto de mira de sus superiores romanos, que limitaron su libertad de acción, pese a que sus escritos clandestinos se distribuían con rapidez. Sumamente variados y divulgados por sus amigos, esos escritos eran muy leídos en Francia, y ejercían una gran influencia sobre los espíritus. En el mismo momento en que Teilhard se medía con el padre Janssens, su nuevo superior general, Pío XII concentraba su atención en los temas de la evolución y la antropología, debatidos entonces con aspereza, y no veía con buenos ojos los puntos de vista de la Compañía de Jesús en general, y de Teilhard en particular.

En su alocución de 1946 a los padres de la Compañía, que tuvo la resonancia de una explosión, el Papa emitía un juicio severo sobre esa

> «nueva teología, que debe evolucionar como evolucionan todas las cosas, y estar en continuo progreso, sin fijarse jamás. Si tuviéramos que abrazar semejante opinión, ¿qué sería de los dogmas inmutables de la Iglesia católica? ¿Qué sería de la unidad y estabilidad de la fe?» [1].

A juicio del Papa Pacelli, las circunstancias eran gravísimas y obligaban a tomar medidas en consecuencia. El padre Spiazzi lo explica:

> «Recuerdo que unos meses después de la publicación de *Humani generis*, mientras aludía a ella en una audiencia con Pío XII, el Papa me dijo: "De no haber intervenido a tiempo, podríamos haber llegado al estado en que nada hubiese quedado en pie"» [2].

El filósofo Maritain describe con elocuencia la amplitud de la apostasía inmanente, la fiebre neomodernista, tan contagiosa (al menos en los círculos intelectuales) que, en su comparación, el modernismo del tiempo de san Pío X era tan sólo una simple fiebre del heno [3].

1. «¿Adónde va la nueva teología?»

En 1946, el Papa no fue el único en señalar la herejía. Dominicos de buena ley atacaron el nido neomodernista de Fourvière, en un intercambio que iba a terminar *in crescendo* por la notable intervención de un teólogo romano, el padre Garrigou-Lagrange.

El padre Labourdette, en la *Revue thomiste* (mayo-agosto de 1946), publicaba «La teología y sus fuentes», estudio crítico del desarrollo de la teología. Atacaba ciertos libros de las nuevas colecciones *Sources chrétiennes* y *Théologie* patrocinadas por De Lubac y Daniélou, del Instituto Jesuita de Fourvière, con la colaboración de algunos de sus amigos, los padres Bouillard y Fessard. El dominico les reprochaba lo siguiente: su relativismo teológico según el cual nuestros conceptos de Dios varían de acuerdo con el tiempo y las culturas; su verdad esencialmente dependiente de la experiencia del sujeto; su recuperación indebida de las filosofías irracionales modernas, existencialista o hegeliana [4]; su defensa del simbolismo en la exégesis contra un racionalismo escolástico que calificaban de árido; su

---

[1] Pío XII, AAS 38, año 1946.
[2] En Courrier II, p. 162.
[3] Maritain, *Le paysan de la Garonne,* p. 16.

desprecio por la especulación tomista *inmovilista* que por eso mismo sería falsa hoy en día. Todos los autores incriminados se unían para denigrar el tomismo, considerado como inadecuado para resolver las dificultades contemporáneas. Según ellos, ya había pasado el tiempo de la teología escolástica, y había que exigir a los modernos una filosofía de que no podría prescindir la fe para inaugurar una teología adaptada a los nuevos tiempos.

Al artículo crítico del dominico, las *Recherches de science religieuse* [1] respondieron con un artículo que también se titulaba «La teología y sus fuentes». Esa respuesta anónima (que implicaba por lo tanto a los cuatro jesuitas incriminados) se enredaba en la polémica personal. Desacreditaba la forma de la crítica sin tocar las cuestiones de fondo: Labourdette, espíritu inquieto y suspicaz, veía el mal donde no había ni la menor mala intención [2]. Este último, en su derecho de respuesta, volvía a plantear las verdaderas preguntas. ¿Qué queda del dogma inmutable si las palabras no designan nunca verdades eternas? Al considerar a santo Tomás como un doctor no vigente, ¿se pretende negar la existencia de verdades eternas? ¿Se pretende negar que pueda haber adquisiciones definitivas? Exigir que todo se ponga en duda en teología, ¿no es como querer volver a Arquímedes en física? Como se ve, ese debate entre las dos órdenes religiosas de mayor prestigio afectaba a las cuestiones más vitales de la cultura cristiana, el valor de la verdad y de la teología como ciencia.

En el mismo año de 1946, el dominico Garrigou-Lagrange, desde Roma, volvió a tocar el mismo tema en un artículo del *Angelicum*. Se trataba de un grito de alarma lanzado en un lenguaje que sus enemigos tacharon enseguida de inmoderado y vehemente, indigno de un teólogo de categoría internacional. Atacando a tres teólogos contemporáneos, Bouillard, De Lubac y Teilhard —Rahner apareció demasiado tarde como para quedar implicado bajo el pontificado de Pío XII—, Garrigou se preguntaba:

> «¿Adónde va la nueva teología?» [3].

Bouillard pretende que

> «cuando el espíritu evoluciona, una verdad inmutable sólo se mantiene gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones, que guardan entre sí una misma relación. Una teología que no sea actual es una teología falsa».

De ahí deduce que, por ser aristotélica, la teología de santo Tomás no es actual, y por lo tanto es falsa. Dicho esto, Bouillard repite la fórmula de Blondel que define la verdad como

> «la conformidad del espíritu con la vida [humana]».

Ahora bien, afirmar semejante cosa es admitir que dos teologías pueden ser a la vez verdaderas y contradictorias. Garrigou responde que un error, incluso leve, en las primeras nociones y primeros principios tiene consecuencias incalculables. ¿Cómo hablar de «verdad inmutable» si los términos son esencialmente mudables? Es como decir que un gancho de metal puede inmovilizar las olas del mal. ¿Cómo sostener, por ejemplo, que la presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía exige la transubstanciación, si esas nociones son

---

[4] Daniélou, *Études*, abril de 1946: «Las especulaciones teóricas separadas de la acción y que no comprometen la vida tuvieron ya su momento. Como el marxismo o el existencialismo, tenemos un pensamiento comprometido». La teología escolástica estancada en el «mundo inmóvil del pensamiento griego» pone «la realidad en las esencias antes que en los sujetos», y por eso «ignora el mundo dramático de las personas». Su gran pecado es que trata a Dios como «objeto» cuando es el sujeto por excelencia (en Labourdette, *Dialogue théologique*, pp. 25, 36-37).

[1] 1946, IV, pp. 385-401.

[2] En otra ocasión, De Lubac, criticado por errores teológicos, volvió al ataque para incriminar «la ignorancia de sus adversarios sobre el estado actual de la ciencia y de los problemas que de ella se derivan» (en Courrier II, p. 61).

[3] Citado *in extenso* en Courrier II, pp. 177-195.

esencialmente mudables? ¿Cómo sostener que el Juicio particular después de la muerte es irrevocable por toda la eternidad, si esta teología ya no es actual? Por último, ¿cómo sostener que todas estas afirmaciones son inmutablemente verdaderas, si la misma noción de verdad debe cambiar?

En segundo lugar, Garrigou asesta golpes directos a la noción moderna de lo sobrenatural. De Lubac es el segundo teólogo al que pone en el banquillo de los acusados, por haber escrito en su libro *Sobrenatural*:

> «Nada deja ver en santo Tomás la distinción, que algunos teólogos tomistas forjaron más tarde, entre "Dios autor del orden natural" y "Dios autor del orden sobrenatural"» [1].

No obstante, responde el dominico, eso no sólo va contra muchos pasajes tomistas, sino que vicia sus *pronuntiata maiora* —sus tesis fundamentales—, y si no hay certeza en las mismas, ¿qué valor puede tener la teología que recurre constantemente a ellas? San Pío X advertía a los maestros que ya sabían bien que abandonar siquiera un poco al Aquinate en materia de metafísica es lo más nocivo que puede haber. Un pequeño error en los principios puede tener consecuencias catastróficas. Y esto es cierto sobre todo en lo que se refiere a lo sobrenatural. Negar la distinción entre natural y sobrenatural es socavar la obra de la redención y la necesidad de la Iglesia para la salvación. Es concluir que el hombre está naturalmente divinizado, lo que lleva lógicamente al panteísmo —todo es Dios, Dios es todo —.

Finalmente, Garrigou, atacando los textos que circulaban en gran número desde 1934, inicia una crítica de Teilhard. Ataca, en particular, el *credo* teilhardiano, *Cómo creo* [2]. Lo peligroso no es sólo el modo bastante atrevido de exposición, sino la adulteración de la naturaleza misma de la teología. Lejos de desarrollar el objeto de fe contenido en la Revelación e interpretado por la Iglesia, la «teología» teilhardiana es una biología complementada con las más fantasiosas elucubraciones que recuerdan a las del evolucionismo hegeliano. El punto de partida de la *cosmoteología* teilhardiana es la hipótesis de la evolución material del mundo, que se extiende al orden espiritual. El mundo sobrenatural está en plena evolución hacia el advenimiento plenario de Cristo. El pecado original es, en sí mismo, espiritual e intemporal, porque afecta solamente al alma. Poco importa que haya tenido lugar al principio de la Historia de la humanidad o en el transcurso del tiempo. Descartado así el pecado original, el campo queda libre para atacar la encarnación del Verbo, que se vuelve absolutamente inútil si Adán no pecó. Además, la encarnación para Teilhard es tan sólo un momento de la evolución universal. ¿Adónde conduce esa evolución universal? Teilhard explica que desemboca en la religión sincretista de un Cristo universal:

> «Una convergencia general de las religiones hacia un Cristo universal que, en el fondo, las satisfaga a todas; tal me parece ser la única conversión posible al Mundo y la única forma imaginable para una Religión del futuro» [3].

---

[1] De Lubac, *Surnaturel*, pp. 264, 275.

[2] Teilhard hacía ahí afirmaciones exageradas: «Si, debido a un cambio interior, llegara a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría creyendo en el Mundo. El Mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del mundo) es, en última instancia, la primera y única cosa en que creo. Vivo por esta fe y creo que me abandonaría a esta fe, por encima de todas las dudas, en el momento de morir… Me abandono a la fe confusa en un Mundo uno e infalible, donde quiera que me conduzca» (en Frénaud, p. 21).

[3] En Courrier II, *ibíd.*

Garrigou, en un sorprendente resumen, había sabido poner el dedo en la llaga supurante del neomodernismo. Se queja de ello amargamente:

> «No creemos que los escritores de que hemos hablado hayan abandonado la doctrina de santo Tomás, por la sencilla razón de que nunca la siguieron ni nunca la comprendieron bien. Es algo doloroso e inquietante. ¿Cómo no se van a formar escépticos con esta manera de enseñar, ya que no se propone nada firme para reemplazar la doctrina de santo Tomás? ¿Adónde va la nueva teología? ¿Adónde va, sino a la vía del escepticismo, de la fantasía y de la herejía?» [1].

La autoridad suprema, cuatro años más tarde, volvería a tocar los puntos ya denunciados por el eminente dominico, y a atacar los mismos errores de los mismos teólogos deletéreos.

2. «Humani generis»

Los modernistas tienen varios ases en la manga. Uno de ellos consiste en que, cuando el Papa les dirige encíclicas más claras que la luz del día, ellos se toman el trabajo de comentarlas, añadiendo sus propias reflexiones, para recuperar finalmente el documento pontificio en el sentido de sus tesis. *Pascendi* de san Pío X no fue una excepción, como lo confirma un pastor protestante:

> «Hablando de cosas extrañas, no conozco nada comparable a la carta en que Fonsegrive, americanista y modernista, por medio de una serie de combinaciones tiradas por los pelos, logra hacer una disertación que justifica al Papa y a los modernistas. Esto es aún más triste que extraño» [2].

Para otros, las encíclicas pasan, pero la Iglesia permanece [3]. No es de extrañar que sus hijos espirituales hagan lo mismo bajo el pontificado de Pío XII. Así, la encíclica sobre la Sagrada Escritura, *Divino afflante Spiritu*, iba a ser interpretada como una recomendación de la exégesis científica de vanguardia, aun cuando, algunos años después, *Humani generis* condenaría a los neomodernistas y al criticismo bíblico. ¿Podían actuar de buena fe esos críticos que pretendían oponer Pío XII a Pío XII?

La encíclica *Humani generis*, a modo de introducción, denuncia la gravedad del mal y la existencia de opiniones falsas que amenazan con destruir los fundamentos de la doctrina católica. Este mal son los movimientos de pensamiento contemporáneos: la evolución panteísta, el existencialismo ateo, el fideísmo y el historicismo, es decir, el dogma evolutivo. Es el mismo pensamiento presente desde Hegel hasta Sartre; es la filosofía que identifica el ser con el cambio y se niega a admitir ninguna estabilidad metafísica. La razón por la cual esas corrientes de pensamiento ejercen su influencia en los teólogos de hoy es, como en tiempos de san Pío X, el amor a la novedad y un irenismo imprudente que sólo podría lograr una unión en el fracaso. Después de este preámbulo, la encíclica consta de tres partes divididas según las tres ciencias imbricadas en el dogma.

La primera ciencia relativa al dogma es, por supuesto, la teología. Condenando categóricamente el relativismo dogmático, como si las fórmulas del dogma pudieran adaptarse al gusto del día, el Papa reafirma el poder de enseñar de la Iglesia, única intérprete y guardiana del depósito de la fe. Defiende luego la Sagrada Escritura: está inspirada y es infalible en todas sus partes, incluso en las que no hablan de la fe. Un verdadero *Syllabus* de los errores modernos hace explícito el pensamiento del Papa:

---

[1] *Ibíd.*
[2] Doumergue, en Barbier, *Histoire du catholicisme libéral*, IV, p. 363.
[3] Narfon, *ibíd.*, p. 366.

«Se pone en duda que la razón humana, sin el auxilio de la revelación y de la gracia divina, pueda demostrar la existencia de un Dios personal por argumentos deducidos de las cosas creadas; se niega que el mundo haya tenido principio y se pretende que la creación del mundo es necesaria, como quiera que procede de la liberalidad necesaria del amor divino; niégase igualmente a Dios la eterna e infalible presciencia de las acciones libres de los hombres; todo lo cual es contrario a las declaraciones del concilio Vaticano [I]… Algunos plantean también la cuestión de si los ángeles son criaturas personales y si la materia difiere esencialmente del espíritu. Otros desvirtúan el concepto de "gratuidad" del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatifica. Y no es eso solo, porque se pervierte el concepto de pecado original, sin atención alguna a las definiciones tridentinas, y lo mismo el de pecado en general, en cuanto es ofensa de Dios, y el de satisfacción que Cristo pagó por nosotros. Tampoco faltan quienes pretenden que la doctrina de la transustanciación, como apoyada que está en una noción filosófica de sustancia ya anticuada, ha de ser corregida en el sentido de que la presencia real de Cristo en la Santísima Eucaristía se reduzca a una especie de simbolismo, en cuanto las especies consagradas sólo son signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su intima unión con los fieles miembros de su Cuerpo místico… Algunos no se creen obligados por la doctrina… apoyada en las fuentes de la revelación, según la cual el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia Católica Romana son una sola y misma cosa. Algunos reducen a una fórmula vana la necesidad de pertenecer a la Iglesia verdadera para alcanzar la salvación eterna. Otros finalmente atacan el carácter racional de la "credibilidad" de la fe cristiana» [1].

La segunda disciplina implicada directamente en el dogma, aunque a título simplemente instrumental, es la filosofía. Después de haber pronunciado, al principio de la encíclica, la censura contra las nuevas filosofías, el Papa asume la defensa de esa filosofía eterna que es el tomismo:

«Ahora bien, mientras desprecian esta filosofía, [los neomodernistas] exaltan otras, antiguas o modernas, de Oriente u Occidente, con lo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina, con algunas añadiduras o correcciones si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico. No hay católico que pueda poner en duda que ello es absolutamente falso, sobre todo tratándose de engendros como los que llaman inmanentismo, idealismo o materialismo, histórico éste o dialéctico, no menos que del existencialismo, ora profese el ateísmo, ora por lo menos se oponga al valor del raciocinio metafísico» [2].

Pío XII llega finalmente al tercer grupo indirectamente relacionado con el dogma, la ciencia natural. El blanco al que apunta son las extravagancias teilhardianas. Pronunciando un juicio abierto y matizado sobre la posibilidad de la evolución del *cuerpo* del hombre a partir de un ser vivo —el alma, por su parte, es creada directamente por Dios—, ataca a los que exponen como definitiva semejante teoría. Lo que el Papa condena en forma absoluta es el *poligenismo*, teoría que niega que la raza humana descienda de un solo Adán, porque eso sería negar el dogma del pecado original. Condena finalmente, de manera general, a los que consideran como mitos los primeros capítulos de la Biblia.

Después del *Syllabus* de Pío IX y de *Lamentabili* de san Pío X, la encíclica *Humani generis* aparecía como un tercer *Syllabus* para servir de faro y preservar la integridad de la fe en el momento oportuno. Pío XII fue celebrado en el mundo católico como el pastor vigilante que había reconocido el peligro, lo había diagnosticado y prescribía los remedios adecuados. Las generaciones futuras apreciarían mejor el valor y la importancia de *Humani generis*, verdadero monumento de la historia del pensamiento. Lo esencial del mensaje era fácil de comprender. El Magisterio es el guardián e intérprete de la Revelación divina. Querer separarse de ese Magisterio es seguir el camino de Lutero, dividir la cristiandad y reducir la fe a una experiencia personal [3]. Por eso, en el campo católico, esta nueva espada

---

[1] DzB 2317-2318.
[2] DzB 2324.
[3] Parente, en Auricchio, *The Future of Theology*, p. 324.

de Salomón, que acababa de separar tan netamente a la luz de las tinieblas, fue acogida con entusiasmo como el comienzo de una era de paz en la verdad, que es la única que libera.

3. Reacción de los jesuitas

En el campo opuesto, hubo infinidad de reacciones de todos los matices, reveladoras de la postura de los interesados. El cardenal Gerlier, arzobispo de Lyón, donde se encontraban los representantes de la *nueva teología*, tuvo una actitud muy moderada. Concluyó que el Papa no había tenido la intención de desalentar las investigaciones teológicas, sino sólo de prevenir contra las desviaciones peligrosas. Recomendaba mantener una actitud de total caridad fraterna, evitar toda polémica y recordar los méritos de todos los que habían llevado a cabo sinceramente dichas investigaciones [1].

A la luz de los acontecimientos subsiguientes, es una pena que no se nombrara a las personas inculpadas, pues eso hubiera puesto fin a su carrera teológica como maestros de las generaciones posteriores. El confesor del Papa, futuro cardenal Bea, protegía a los inculpados. Ésta es una de las razones por las que De Lubac no se dio por aludido en la advertencia de la encíclica, y ésta fue a parar a oídos sordos.

> «La encuentro, como muchos otros documentos eclesiásticos, demasiado unilateral, lo cual no me ha sorprendido; es lo característico de esta clase de textos. Pero no he leído nada allí que me haya impresionado» [2].

Su amigo Teilhard fue mucho más franco, como de costumbre. En su abundante correspondencia tranquilizaba a sus amigos:

> «Para una encíclica que lleva el nombre de *Humani generis*, sería difícil presentar una visión más estrecha de la humanidad… Parece que los teólogos tomistas en Roma, por medio de los cuales ha actuado el Papa, no se han dado cuenta de que un modo de pensamiento que tome en consideración la cosmogénesis puede expresar infinitamente mejor la creación, la redención, la encarnación y la comunión, que el tomismo aristotélico… La encíclica tiene un fuerte olor a integrismo… Me pregunto si un buen psicoanalista no vería en ella indicios de una perversión específicamente religiosa, el masoquismo y el sadismo de la ortodoxia, el placer de tragar y hacer tragar la verdad en sus formas más crueles y estúpidas. Me decido simplemente a seguir mi camino en una dirección que apunta exactamente, según mi parecer, hacia el realismo dogmático que Roma quiere y exige… [*Humani generis* representa] una ofensiva integrista de gran envergadura que no me inquieta, pero que nos obliga a entrar en la clandestinidad y a trabajar a escondidas más que nunca» [3].

No puede negarse que las palabras de Teilhard son más francas que sus acciones.

4. Reacción de los dominicos

Con *Humani generis*, la ola neomodernista había quedado condenada públicamente, y las medidas se sucedían. Mientras que cinco jesuitas de Lyon, con De Lubac a la cabeza, se veían condenados, los dominicos se convertían también en el punto de mira. Los libros de los padres Chenu y Congar fueron censurados e incluso puestos en el Índice; no obstante, las autoridades romanas eran plenamente conscientes de la duplicidad de los nuevos teólogos, que difundían sus tesis de forma discreta pero segura. Roma ordenó al Maestro General de la Orden, el padre Suárez, la visita de las casas francesas

> «con el fin de examinar la mentalidad y la tendencia doctrinal de los estudiantes, y descubrir las ideas que divulgan sus profesores… particularmente en Francia… Se trata… de un lamentable espíritu excesivo de

[1] Martina, *Vatican II, bilan et perspectives 25 ans après,* pp. 56-57, en *Action familiale et scolaire,* «Le modernisme», p. 45.
[2] En Courrier II, p. 61.
[3] Cartas diversas, en Speaight, *Teilhard de Chardin, a Biography*, pp. 298-299.

insubordinación y falta de disciplina respecto de las autoridades constituidas, comportamiento del que se jactan algunos religiosos. Esa insubordinación y esa manera de encabritarse se observa especialmente en los que han adquirido cierto renombre como "teólogos" y crédito en los medios intelectuales… Hay que conocer la táctica que siguen aquí: no adoptar una postura abiertamente en contra de la verdad, sino disimular el error con frases brillantes y afirmaciones vagas, para evitar sanciones y condenaciones. Otro artificio que utilizan para evitar la impresión de libros es el uso de hojas dactilografiadas» [1].

En realidad, Roma estaba tan inquieta que incluso consideraba la posibilidad de disolver la orden de los dominicos en Francia.

Así, pues, Suárez visitó Francia en 1954, con la mente ocupada en el plan de supervivencia que había trazado. No dejaba de repetir por todos lados que se debía dar una impresión de disciplina; después de unos meses todo volvería a la normalidad; si no, las medidas podían ser muy graves. Ahí hubo una gran debilidad por parte de la autoridad, que no transmitía los motivos objetivos del descontento de la Santa Sede. Como era de esperar, los incriminados, convencidos de ser víctimas de un error, bajaron la cabeza en espera de que pasara la tormenta, y continuaron a escondidas su labor de zapa. Congar, exiliado en Roma, podía escribir con total impunidad:

«El curso que dicto en este momento, *De Ecclesia*, como si no pasara nada, es una verdadera respuesta, es mi verdadera dinamita bajo el sillón de los escribas. Esperar y aprovechar las ocasiones que puedan presentarse para manifestar exteriormente mi rechazo de las mentiras del sistema… Roma es ajena a estas percepciones evangélicas profundas, que son la gran preocupación de nuestros fieles, y de las que parte su protesta. Roma está encerrada en su derecho y su canónica sofisticada de casuística, en su sentimiento de justicia inalterada y en su autojustificación» [2].

El padre Ducatillon, nuevo provincial de París, tenía todas las razones del mundo para quejarse de las tendencias modernistas de las *Éditions du Cerf*:

«Nuestras revistas y ediciones no expresan el pensamiento del conjunto de los religiosos de nuestra provincia y, por otro lado, la autoridad provincial es impotente para darle a nuestras publicaciones la orientación normal al servicio de la Iglesia» [3].

*
* *

En Francia, las dos órdenes más brillantes estaban literalmente infiltradas por células neomodernistas y amenazaban la integridad de la doctrina católica. *Humani generis* fue la última muralla erigida al último momento ante el diluvio de errores que amenazaba con arrastrarlo todo, al decir de Pío XII. El dique, apoyado en los contrafuertes de *Pascendi* y sobre la roca multisecular de la Tradición de la Iglesia, resistía con toda su fuerza la nueva oleada modernista. Iba a contener y proteger con orgullo a los fieles cristianos agazapados detrás de sus murallas. Ya cardenal, Pacelli había profetizado:

«Estoy obsesionado por las confidencias de la Virgen a la pequeña Lucía de Fátima. Esta obstinación de Nuestra Señora ante el peligro que amenaza a la Iglesia es una advertencia divina contra el suicidio que representaría la alteración de la fe, en su liturgia, su teología y su alma. Oigo a mi alrededor innovadores que quieren desmantelar la Capilla sagrada, destruir la llama universal de la Iglesia, rechazar sus ornamentos y darle remordimientos por su pasado histórico. Pues bien, mi querido amigo: estoy convencido de que la Iglesia de Pedro debe asumir su pasado, o de lo contrario cavará su tumba» [4].

---

[1] En Leprier, *Quand Rome condamne*, Plon-Cerf, 1989, citado por Savoir I, p. 104-110.
[2] *Ibíd.*
[3] *Ibíd.*

En 1958 moría Pacelli, y la Iglesia católica iba prácticamente con él a la tumba, dejando el paso libre a los nuevos «teólogos del Hombre».

[4] Cardenal Pacelli al conde Enrico Gabazzi, en monseñor Roche, *Pie XII devant l'Histoire*, pp. 52-53, citado por Leroux, *Pierre, m'aimes-tu?*, p. 1.

CAPÍTULO XX

Balance del neomodernismo

Para concluir este estudio del neomodernismo, como hicimos con el modernismo protestante y el modernismo «católico», es importante hacer un balance. Después de un rápido resumen de los autores principales, podremos reunir los principios fundamentales comunes. Esto nos permitirá descubrir el avance realizado desde sus predecesores modernistas, y ver si esa nueva escuela de pensamiento constituye una simple evolución o si no es más bien una revolución de las ideas frente a la cultura católica. Terminaremos con una idea aproximada de las reacciones romanas comparadas con las de san Pío X.

1. Resumen de los autores

Nada más ecléctico que los cuatro personajes elegidos para representar el neomodernismo: un célebre paleontólogo del período de entreguerras, un filósofo existencialista alemán ateo, un exegeta francés discreto, para terminar con un teólogo abstruso del período de la posguerra.

La vida de Teilhard está totalmente inscrita en su doctrina de la evolución, y su teología bien puede ser definida como la unión de la biología y de la evolución según el esquema hegeliano. Continuando a Darwin, desarrolla la tesis científica de la evolución vital según la cual la materia evoluciona progresivamente para hacerse viva, luego humana, y alcanzar finalmente el Punto Omega. Ésta será la apoteosis, el momento final en que los hombres se salvarán con la llegada del Superhombre, que personificará a la humanidad divinizada, el Cristo universal hacia el que avanza la Iglesia. Tal es la religión sincretista que satisface a todas las creencias. Así, partiendo de una hipótesis científica, Teilhard, por evolución natural, entra de lleno en el campo estrictamente teológico en el que las nociones más sagradas (la gracia, lo sobrenatural, el pecado original, la encarnación, la redención, los sacramentos) se reinterpretan según las categorías de la evolución. Hecho esto, su esquema evolutivo repite los puntos cardinales que tanto gustaban a los deístas del siglo XVIII: la creación por sí mismo, la salvación por sí mismo y la unión de todos los hombres en la nueva Jerusalén.

Heidegger representa la filosofía de entreguerras, el existencialismo, que va a desempeñar un papel predominante en todo el pensamiento neomodernista. Se define como la filosofía descriptiva de la existencia humana personal y libre. Por contraste con el optimismo exagerado de los idealistas kantianos, el existencialismo pone de relieve el carácter absurdo de las cosas y del mundo, la conciencia humana liberada que, a merced de sus caprichos, se lanza por caminos que no llevan a ninguna parte. El primer principio existencialista, *quiero, pienso, existe*, recupera esa mezcla de voluntarismo y de conocimiento introspectivo que ya habíamos visto en Bergson. El existencialismo se define ante todo como la filosofía egologista de la conciencia: todo lo que existe es y sólo tiene sentido gracias al yo pensante. Además, las cosas no tienen naturaleza, pues el segundo principio existencialista enuncia que *la existencia precede a la esencia*. De este modo, la primera facultad humana no es la razón, sino la más absurda libertad. El bien supremo del

hombre no es la verdad, sino la libertad creadora. El tercer principio dice que *el instante presente es creador*, repitiendo la tesis bergsoniana de que el ser es duración y puro cambio. Esto supone volver a *La Evolución creadora* de Bergson, que todo lo hacía salir del hombre.

De Lubac, en materia de exégesis, sigue *la historia de las formas* de Bultmann, que es sustancialmente la crítica pura de Strauss. No obstante, De Lubac es moderado en sus exposiciones. En materia exegética, su labor tiene la finalidad de superar las oposiciones entre el dogmatismo y el método histórico-crítico, que se excluían mutuamente. Su originalidad se debe sobre todo a los siguientes puntos. Pone al frente la autoridad de los Padres de la Iglesia en materia de exégesis, pero luego deja en la incertidumbre el Magisterio tradicional y toda la escolástica. Aunque es el renovador de la exégesis espiritual y patrística, cae en el simbolismo histórico por fidelidad a los principios críticos de los modernos. De esta forma pretende que los Padres de la Iglesia sostuvieron un sentido pleno abierto a dos interpretaciones de la Sagrada Escritura incompatibles entre sí, una histórica y otra negadora de la Historia. También es el inventor de la «Tradición viva», expresión que encubre la tesis de una Revelación pluralista indefinida procedente de relecturas enriquecedoras. En resumen, De Lubac representa en exégesis una vuelta a las fuentes, enriquecedora bajo muchos aspectos, pero que tiene la desventaja de dar prioridad a la Historia y a la crítica sobre el dogma. Ahora bien, esa misma inversión y ese mismo desequilibrio estaban en los orígenes del extravío de Loisy.

Rahner, en su filosofía, depende sobre todo de Hegel, aunque saca también algunas cosas de Heidegger. Adopta el método dialéctico de Hegel, que hace evolucionar todas las cosas a partir del Gran Todo, pasando por el cosmos, para volver finalmente al Gran Todo. Pero ese método, que une los contrarios para superarlos, termina en la pura contradicción. El Absoluto hegeliano es lo infinito, pero también lo finito, de manera que lo infinito se convierte en lo finito y lo finito supera sus límites para convertirse en el Absoluto infinito. Además, Rahner reduce el ser al ser conocido y aun a la voluntad. Esto es lo que afirma con el principio egologista absoluto *cogito-volo* —quiero, pienso, existe—. A fin de cuentas, la teología de Rahner es simplemente la teología católica transpuesta al lenguaje hegeliano. De ahí se deriva un vasto movimiento, una cadena de eslabones perfectamente trabados, que va de la Trinidad a Cristo y de Cristo al hombre y al cosmos, para volver finalmente a Dios.

Esa cadena hace del hombre el centro de la teología, razón por la cual Rahner la bautizó como «viraje antropológico». Ese movimiento consta de tres fases principales: la fase trinitaria, la cristología descendente y la cristología ascendente. Así como Dios tiene necesidad de la Historia para constituirse como Trino, y así como el Verbo no puede ser Verbo si no es Verbo encarnado, así también Dios necesita el mundo para ser Dios. Lo infinito debe exteriorizarse y alienarse, lanzándose a lo finito para desembocar en lo infinito consciente, según el esquema evolutivo de Hegel revisado por Teilhard. Igual que en Hegel, no hay solución de continuidad en la evolución rahneriana entre materia-espíritu-capacidad de la naturaleza humana-naturaleza humana-sobrenatural-deseo natural de la encarnación. La teología rahneriana confunde los dos órdenes, natural y sobrenatural, de donde se deriva toda una serie de consecuencias: la Revelación natural, el pluralismo de *credos*, la salvación universal, el cristiano anónimo, el infierno vacío, la supresión de la «Iglesia ghetto» romana, el ecumenismo sin fronteras.

2. La identidad de los principios fundamentales

Después del panorama que acabamos de evocar, es evidente que hay una pequeña semejanza con las épocas precedentes. Las generaciones se suceden, el medio cultural y los individuos cambian, pero los principios siguen siendo inamovibles. Decididamente, no hay nada nuevo bajo el sol modernista. Siempre nos encontramos con los mismos principios antifilosóficos: el ignorantismo, el egologismo y el revolucionismo.

Los existencialistas son ignorantistas cuando sostienen el principio que niega las esencias en provecho de una existencia vacía, la existencia que precede a la esencia. También lo son cuando reducen el conocimiento a las apariencias y a las imágenes: ser es aparecer, lo que significa negar pura y simplemente el conocimiento de las cosas en sí mismas. La crítica bíblica sigue *la historia de las formas* de Bultmann, que niega que los Evangelios sean relatos de hechos históricos debidamente comprobados. Pretende, además, que los Evangelios se saltaron el octavo mandamiento, «No dirás falso testimonio», lo cual significa claramente que los Evangelios ya no son palabra de Evangelio, pues están llenos de errores. La exégesis espiritual favorece también el ignorantismo para poder aceptar el equívoco de los términos bíblicos y su interpretación polivalente. En cuanto a la teología rahneriana, con recordar que sus fuentes son la dialéctica contradictoria de Hegel y el existencialismo absurdo de Heidegger, ya está todo dicho.

En el período neomodernista se profesa el conocimiento egologista de los modernistas precedentes: ese conocimiento que hace de la libertad y de la conciencia lo esencial del ser, y que prepara el reino de la ceguera y del absurdo.

> «Sin la existencia humana tampoco existiría el mundo. Yo soy el ser por el cual hay (*es gibt*) ser» [1]. «Yo soy la fuente absoluta. Mi existencia no proviene de mis antecedentes ni de mi entorno físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene» [2].

El principio existencialista fundamental es el *cogito*: «Pienso, luego es». La existencia se identifica totalmente con la libertad. En su jerga, existir es superarse a sí mismo, inventarse libremente, crearse su propia esencia y crear el mundo. El egologismo se traduce, en exégesis, por la Revelación continua procedente de lecturas y relecturas. Se produce un dinamismo creador en el lector, que comprende el texto cuando empieza a comprenderse ante el texto. De esa manera, lo que el texto significa no coincide con lo que el autor quiso decir [3]. Todo se deja al libre examen de las lecturas enriquecedoras en el Espíritu, en perjuicio de la Revelación definida e inmutable. En Rahner el egologismo parece llegar a su paroxismo.

> «Si el espíritu se define como la plena posesión de sí y de su poder creador sobre sí mismo, se define perfectamente como libertad y voluntad» (HW 125, 128-129). «Todo conocimiento humano de un objeto exterior es una forma de autoconciencia, de su subjetividad… Esto vale también para el conocimiento que el hombre tiene de Dios» (GW 176) [4].

De acuerdo con la visión existencialista, el ser se reduce a la duración pura, al revolucionismo creador de los mundos y de los destinos, según los «hechos de conciencia» más variados. Para Sartre, el ser se identifica con el acontecimiento y la situación. Para

---

[1] Heidegger, en Foulquié, p. 70.
[2] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, en Foulquié, p. 70.
[3] Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 126, véase *Le Sel de la terre*, número 12, pp. 14-27.
[4] *Höres des Wortes*, ed. española: *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1967, en Ferraro, pp. 399-407.

Bergson es duración. Para Heidegger es tiempo. Para Hegel se identifica con la nada, porque

> «el ser existe, pero se desvanece en el acontecimiento; porque, en el fondo, no es» [1].

El cambio es el ser. Todo es flujo.

> «Estamos en los albores de la mayor transformación de la tierra, del tiempo y de la Historia. Estamos en la noche, esperamos el día» [2].

Los partidarios de la nueva teología están en la misma esfera de influencia cuando, siguiendo a Blondel, definen la verdad como la conformidad de la inteligencia con la vida, progresiva e infinitamente variable. Y como la verdad es la vida, y la Tradición debe transmitir la verdad, De Lubac concluye con la existencia de la *Tradición viva*. Según él, esto significa que las creencias posteriores de la Iglesia no deben estar necesariamente vinculadas por un nexo lógico con lo que ella siempre creyó explícitamente desde los primeros siglos.

La Tradición viva hace las veces de flotador para el dogma que evoluciona con el correr de los siglos. ¿No será un bello eufemismo para designar la antigua herejía del historicismo dogmático? En cuanto a Rahner, su evolucionismo tiene un tinte teilhardiano bastante panteísta. Igual que De Lubac, parte de un mundo evolutivo que se hace hombre, ya que la materia se hace espíritu, y el espíritu, poco a poco, se hace Dios.

> «Esta diversidad esencial entre la materia, la vida, la conciencia y el espíritu no excluye en ningún caso la evolución, si es que el cambio existe» [3]. «Si contra el panteísmo decimos: "Dios y el mundo son distintos", esta frase es radicalmente errónea si se entiende de manera dualista. La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de sí mismo y, precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad» (CF 86) [4].

3. Las innovaciones del neomodernismo

Por contraste con el modernismo «católico», el neomodernismo ejerce una enorme influencia sobre la vida de la Iglesia, en especial gracias a la controversia que se suscitó alrededor de Teilhard. En él se reconoce a un científico que, además, es sacerdote y jesuita, que niega la creación y explica todo el dogma por la evolución biológica de la materia según los principios darvinianos. Esta popularidad del sistema neomodernista se debe a que sus promotores son hábiles en ocultar sus huellas y consiguen propagar insensiblemente el mismo veneno modernista, usando como pretexto a los Padres de la Iglesia y a santo Tomás de Aquino. Además, la filosofía del momento, el existencialismo, a pesar de sus deficiencias, tuvo el mérito de acabar con el idealismo exagerado. Ofrece una concepción del mundo menos artificial y, por eso mismo, más humana, aun cuando, al hacerlo, caiga en el absurdo y lo irracional.

Sin embargo, aunque el avance de las nuevas doctrinas es en parte de orden cuantitativo, es sobre todo cualitativo. El gran progreso neomodernista se debe a la claridad de los principios, que son llevados hasta sus últimas consecuencias. Comparar el neomodernismo con las épocas precedentes de los modernismos protestante y católico, es contemplar una obra magistral a plena luz después de haber visto sus bocetos en la sombra.

---

[1] *Qu'est ce que la métaphysique?,* en Courrier I, p. 239.
[2] Heidegger, en Molnar, *Le Dieu inmanent*, p. 104.
[3] En Ferraro, p. 470.
[4] Rahner, *Escritos* V, Madrid, 1964, p. 190; *Curso fundamental*, p. 511, en Ferraro, pp. 486-488.

Aunque el protestantismo era atrevido en sus ideas y el modernismo adoptaba perfectamente sus principios, dichas doctrinas no tenían aún toda la cohesión y estructura que ofrece a nuestros ojos el sistema de entreguerras. Sobre todo, no se habían enunciado clara y abiertamente sus principios conductores. Esos principios ya han sido señalados: es el *cogito-volo-est* de los existencialistas, que termina por negar las esencias de las cosas, porque *el ser precede a la esencia*, y establece como principio supremo la libertad creadora y absurda, *el instante presente creador*; es también el principio dialéctico de Hegel, según el cual lo infinito se vierte en lo finito para convertirse en lo infinito consciente.

Así, pues, en la diversidad de las disciplinas, volvemos a encontrar un elemento predominante común que contrasta con las generaciones modernistas precedentes. Los protestantes se ocupaban activamente en la crítica pura profundamente ignorantista. Los modernistas ponderaban mucho más el desarrollo vital radicalmente evolucionista. Por su parte, los neomodernistas, en todos los campos, ponen principalmente el acento en la conciencia como único principio de conocimiento. Es el conocimiento fundamentalmente egologista, la introspección profunda y oscura del yo, considerado como el alfa y el omega de todo lo que es y se mueve. Es el conocimiento replegado sobre sí mismo y cerrado a los seres. Es el egologismo más completo que, por su tendencia natural, lleva directamente al narcisismo y a la egolatría, a la adoración de sí mismo. Ahora bien, ese punto de vista es, entre todos, el más diametralmente opuesto al realismo abierto al ser. El ignorantismo es simplemente negativo y no puede constituir el fondo de la anticultura. El aspecto revolucionista es el que produce los frutos, pero él mismo sólo existe porque se funda en la conciencia egologista en constante evolución. Por eso el neomodernismo parece alcanzar su perfección característica en la combinación Hegel-Heidegger-Rahner. Podremos esclarecerlo tal vez (el lenguaje estereotipado de nuestros autores es oscuro a más no poder), pero difícilmente podremos mejorarlo. De hecho, desde hace cuarenta años, las cabezas pensantes no hacen más que machacar la teología de Rahner apenas disfrazada.

Pero, paradójicamente, a ese aspecto negativo del hombre replegado sobre sí mismo y forjando su propia verdad, se le suma una amplitud de espíritu hacia todos los sistemas de pensamiento. Se es sensible a las creaciones más contradictorias. Cada cual es un pequeño planeta en órbita que gira alrededor de sí mismo y no se preocupa lo más mínimo por encontrar un centro de gravedad exterior y común a todos. Heidegger se propone llevar a cabo la simbiosis entre la conciencia y su objeto para poder superar la oposición entre el realismo dogmático y el idealismo subjetivo. Bajo el gran árbol de la exégesis espiritual patrística hay una pequeña rama para cada uno, tanto para el dogmatismo bíblico como para la crítica radical. Dentro del panteón que es la Iglesia sinárquica universal, hay un nicho para todos los dioses, incluso para Jesucristo. En la religión del hombre por el hombre y para el hombre, todos encuentran un refugio, sin distinción de *credo* ni de Revelación, pues todos los individuos son cristianos sin saberlo. En ninguna parte el modernismo ha logrado elaborar una síntesis a la vez tan lógica con sus principios básicos y tan ventajosa para todos.

4. ¿Evolución o revolución ante la cultura cristiana?

El neomodernismo es, en lo esencial, la reviviscencia del modernismo salido del catolicismo o del protestantismo, lo que justifica el nombre común que le hemos dado. Desde entonces, es evidente que, en la línea de los dos modernismos anteriores, el neomodernismo

se presenta como la antítesis del catolicismo. No será difícil mostrar ahí también la incompatibilidad radical de los principios que sostienen el edificio de la «nueva» herejía. Y es que dan una definición de la verdad que destruye la razón, que está abierta a la contradicción y que proyecta una visión ecuménica revolucionaria.

Los existencialistas destruyen la razón, ya que niegan que las cosas tengan en sí mismas cierta naturaleza, y luego porque pretenden que conocer es informar el objeto, o mejor dicho deformarlo, cuando la verdad es lo contrario. Sartre expresa su gratitud hacia Kant:

> «El pensamiento moderno ha hecho un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de apariencias que lo manifiestan… El ser de lo existente es precisamente lo que aparece… Nuestra teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno» [1].

Para Heidegger, la conciencia humana es la que transforma las cosas en bruto para darles un sentido. Así, la facultad propia del hombre es la libertad entendida como un instinto espontáneo irracional, absurdo más allá de todas las razones. Esa postura no es sólo agnóstica, sino también absurda. Semejante teoría del absurdo, ¿cómo puede reclamar el título de filosofía? Rahner no profesa otra cosa:

> «La facultad de pensar, la cosa conocida y el conocimiento son una misma cosa» (GW 70). «El ser en su *en sí* es el ser conocido» (GW 36-37). «Lo conocido es siempre el ser del cognoscente» (GW 72) [2].

Para él, el gran problema no es hacer el puente con la realidad, sino poder distinguir al sujeto conocedor del objeto conocido. Nuestro filósofo cierra el círculo egologista con el *cogito-volo*. Para todos los existencialistas, la verdad se define como el capricho de la voluntad, ciega y absurda.

¿Cuáles son las características de esta verdad? Como no hay esencia, los seres carecen de identidad y de permanencia, y no pueden tener profundidad para salir del momento presente y del flujo perpetuo del mundo. Esto también vale para Dios. El Ser, tal como lo imaginaban Platón, Moisés o la Iglesia, ese Ser-sustancia, Ser-inmovilidad, Ser-identidad, ha sido superado. Ahora se lo reconoce como *Cambio* [3]. En materia escrituraria, De Lubac acepta el pluralismo del sentido de los términos bíblicos, dejando abierta la posibilidad de los dobles sentidos. Es el equivalente del concepto de Tradición viva y de las interpretaciones enriquecedoras en el Espíritu, tanto más fructíferas cuanto más cargado está el texto de los sentidos más variados. Rahner presenta la visión global de una verdad evolutiva según la cual todo, desde la materia hasta Dios, está sometido a la ley del cambio. El Absoluto hegeliano es lo infinito que se hace finito al mismo tiempo que lo finito supera sus límites para convertirse en el Absoluto infinito. Eso quiere decir que lo inmutable cambia para tomar conciencia de sí mismo y perfeccionarse de este modo. ¿No cabe preguntarse si Rahner cree aún que pueda existir una sola verdad eterna e inmutable?

En materia de unidad, el ecumenismo rahneriano es universal y unívoco. Como Dios es todopoderoso y quiere salvar a todos los hombres, salva efectivamente a todos los hombres. La mera toma de conciencia de la grandeza de Dios produce la salvación *ipso facto*. Todo hombre es un cristiano anónimo, aunque rechace explícitamente todo vínculo con la Iglesia visible y jerárquica: ¡Fuera de la Iglesia hay salvación! El reino de Dios en la tierra es la

---

[1] *L'être et le Néant*, en Foulquié, p. 68.
[2] En Ferraro, p. 398 y p. 393.
[3] Molnar, p. 104.

humanidad entera, de manera que todos se salvan, y si el infierno existe, está vacío. *El Pueblo de Dios* no es la «Iglesia ghetto». Es la Iglesia amplia que «subsiste» en la Iglesia católica, pero no se reduce sólo a ella. Esa tesis de la salvación universal conduce directamente a una pastoral que paraliza todo el esfuerzo misionero, que desde ese momento se vuelve superfluo. ¿Para qué cruzar los mares y derramar la propia sangre con el fin de hacer explícito lo que los hombres ya tienen implícitamente, la salvación eterna asegurada? Por eso, Congar explica que hoy en día nadie puede pretender, para justificar las misiones, que haya que salvar a las almas del infierno.

El neomodernismo, fundado en el conocimiento egologista, fruto del libre examen de Lutero, rescatado por los protestantes bajo el signo de la crítica pura y por los modernistas «católicos» en nombre del desarrollo vital, es la disolución de todo pensamiento. Sigue siendo el mismo sistema de pensamiento que, despreciando el ser y los hechos históricos, lo hace girar todo alrededor de la conciencia humana, porque ella sola es la fuente del ser, de la verdad, de la Revelación y de la divinidad en lo más recóndito del hombre. Sigue siendo el mismo sistema de pensamiento ignorantista, egologista y revolucionista, que corta por la base el trípode de la cultura cristiana: el ser, Jesucristo y Dios. Sigue siendo la corriente intelectual que adopta una filosofía sin ser, una Revelación sin Cristo histórico, para concluir en una teología sin Dios. El modernismo, en su última fase, es históricamente el paraíso nirvanista filosófico y religioso más perfecto que jamás hayan podido inventar los no budistas. Por eso, el cardenal Siri emite un juicio severo sobre la obra de su cabecilla, Rahner:

> «Cuando se obra, se piensa y se habla para asentar postulados tales como el de la identidad de esencia de Dios y del hombre, que invierten la doctrina procedente de la Revelación, no se sigue el camino de la verdad sino del error. Ahí es donde se llega por partir de un concepto, referente a un gran misterio como es el misterio de lo sobrenatural, artificialmente presentado como formando parte de la doctrina de la Iglesia… Se ponen insensiblemente en duda y se pulverizan todos los principios, todos los criterios y todos los fundamentos de la fe» [1].

5. La autoridad ante el neomodernismo

Es esclarecedor y tranquilizador ver que, ante el mismo mal modernista, los dos Píos, Pío XII después de san Pío X, entablan una lucha sin piedad contra los mismos principios y la misma doctrina. La segunda crisis modernista ofrece la ocasión de reafirmar los principios fundamentales del cristianismo y de mostrar cómo quedan radicalmente socavados por los principios modernistas. El Papa Pío XII fustiga una por una las posturas filosóficas, exegéticas y teológicas sostenidas por los artífices del error, y les opone la enseñanza constante e inmutable de la Iglesia, reafirmada por san Pío X, y fundada en la misma filosofía realista y en la misma Revelación histórica. Así, Pío XII, aunque deje abiertas las cuestiones aún debatidas en exégesis, no acepta ni una pizca de la teoría del mito del Evangelio o del Génesis. No hay nada que discutir con una filosofía que se vanagloria de su ignorantismo y de su carácter absurdo. No hay nada que salvar en una teología que hace brotar todos los dogmas de la conciencia humana.

Para contrarrestar la influencia de los hombres infiltrados en el campo católico se tomaron medidas disciplinarias, sobre todo porque, a juicio del Papa, la situación ponía en riesgo la misma supervivencia de la Iglesia. Con la perspectiva que ofrece el tiempo

[1] Siri, *Gethsémani*, p. 82.

transcurrido desde entonces, podemos lamentar quizá que las medidas no hayan sido tan severas como las que había tomado san Pío X. Pero ¿no es cierto que los hombres de Iglesia ya se habían insubordinado contra Roma? Tal vez se pueda pensar que no se habían expuesto suficientemente los fundamentos irracionales del neomodernismo, pero eso pudo deberse a que aún no había salido a la luz la brillante síntesis de Rahner. Al igual que su predecesor, Pío XII no toma una postura de defensa ni de diálogo con el mal, porque cuando el cáncer ataca los fundamentos mismos de la Iglesia de Cristo, no hay que transigir ni parlamentar. No puede haber ninguna tentativa ecuménica con el clan modernista, ningún compromiso con el traidor oculto en el propio campo. Su encíclica *Humani generis* retumba en verdad como un nuevo *Syllabus* de errores condenados por segunda vez, por las mismas razones y con los mismos argumentos. La divina Providencia quería confirmar que el modernismo, aun cuando se haya propagado posteriormente desde las más altas esferas de la Iglesia, es una herejía cancerígena doblemente abucheada, execrada y condenada para siempre por la única Iglesia de Jesucristo, la Iglesia católica, apostólica y romana.

QUINTA PARTE

El modernismo triunfante

Humani generis había aparecido en 1950. El año 1965 marcaba la clausura del concilio Vaticano II, que sembraba la duda sobre los puntos fundamentales reafirmados por el Papa Pacelli. Nunca antes, en la historia de la Iglesia, una encíclica dogmática se había visto desautorizada con tanta rapidez y tan completamente por aquellos mismos a quienes condenaba. ¿Cómo puede ser que la nueva teología, censurada de modo tan solemne y definitivo por Pío XII, en perfecto acuerdo con *Pascendi* de san Pío X, se haya convertido en la teología oficial de Vaticano II y del posconcilio? Ésa es toda la historia del concilio Vaticano II y de la «Iglesia conciliar», bautizada así por los neomodernistas en el poder. El Vaticano II marca una neta ruptura con la Iglesia católica, como lo confiesan sus propias autoridades. Los Papas del posconcilio, Pablo VI y Juan Pablo II, ya no citan prácticamente el Magisterio tradicional. Para ellos la Iglesia comenzó a existir en 1962, año que inaugura una nueva primavera espiritual.

¿Una nueva primavera? Las brumas invernales han invadido la Iglesia. Pablo VI habla de incertidumbre, de escepticismo, de humo de Satanás introducido en la Iglesia. Juan Pablo II, saliendo por momentos de su optimismo habitual, se da cuenta de la crisis por la que atraviesa la Iglesia. Ratzinger, su *alter ego,* ha descrito con gran detalle las heridas abiertas de cada uno de los cuatro continentes cristianos. Los videntes, Melania de la Salette y la hermana Lucía de Fátima, se unen para predecir la desorientación de los espíritus, la pérdida del dogma de la fe, el eclipse de la Iglesia y el papel perverso de los pastores.

En sí mismo eso no es nada nuevo, pero la novedad radica en que la crisis haya llegado repentinamente y con una intensidad nunca vista. Lo que es nuevo es que la sepultura de la Tradición católica en toda su extensión haya tenido un entierro de primera clase con incienso y misa pontifical. Bajo capa de apoteosis, el Vaticano II demolió sistemáticamente las estructuras e instituciones establecidas por Nuestro Señor, y lo que había quedado en pie iba a ser derribado durante los pontificados siguientes.

> «La voluntad de fidelidad a dos concilios [Vaticano I y Vaticano II], que difieren tan claramente uno del otro, es simplemente imposible. El Concilio ha planteado un problema tan inusual a los católicos, que ha provocado la ceguera y el abandono de la razón, única actitud que permita eludirlo» [1].

Lo que es nuevo sobre todo es la táctica empleada. El genial golpe maestro de Satanás ha sido destruir a la Iglesia con pretexto de obediencia, la virtud católica por excelencia. Siguiendo las consignas de las autoridades romanas que socavaban la fe y las estructuras, todos, obispos, sacerdotes y fieles, sabiéndolo o no, colaboraban con la pérdida de la verdad y de la fe. ¡Como si se pudiera disculpar a la conciencia de obedecer las órdenes perversas de los superiores! ¡Como si destruir a la Iglesia y renunciar a la fe pudiera llegar a ser meritorio y virtuoso! ¡Como si fuera mejor equivocarse con el Papa que tener razón contra él! Por medio del subterfugio de la obediencia ciega, las autoridades al servicio del mal han conducido una revolución de tiara y capa pluvial bajo la égida del ecumenismo. En este

---

[1] Daniel Olivier, *Les deux visages du prêtre*, Fayard, 1971, p. 106.

período de posconciliarismo, podemos preguntarnos cuántos fieles guardan aún la fe de su bautismo. Pablo VI quizá nunca haya hablado mejor que cuando preveía un período no muy lejano en que la Iglesia sería perseguida y reducida a un pequeño resto, la Iglesia del silencio.

La estructura de los capítulos siguientes difiere de los estudios anteriores. Aquí tenemos que tratar una historia aún presente en la memoria, y no doctrinas abstractas y pasadas. Por eso, para ser justos, deberíamos equilibrar nuestras críticas de los pontificados estudiados resaltando sus aspectos positivos. Pero, por falta de espacio, debemos ir a lo esencial, como el médico que, llamado a la cabecera del enfermo, no examina los órganos sanos, sino que aplica el bisturí sobre el mal que debe amputar. Así pues, nuestro bisturí literario deberá limitarse a los aspectos negativos. Un concilio o un pontificado se distingue y se define no por lo que preserva, sino por lo que añade o suprime, por su idea principal. Ahora bien, esta idea es muy clara cuando se estudia la Iglesia conciliar.

Para describir el triunfo del modernismo en San Pedro deberemos extendernos bastante en la historia y doctrina del concilio Vaticano II. Tendremos luego ocasión de apreciar en su justa medida los pontificados siguientes de Pablo VI y Juan Pablo II, con un paréntesis sobre el cardenal Ratzinger a propósito de la cuestión escrituraria.

CAPÍTULO XXI

Vaticano II, la revolución ecuménica

Juan XXIII explicaba que se sintió impulsado a convocar el nuevo Concilio como por una inspiración sobrenatural. Abriendo simbólicamente la ventana de sus departamentos, quiso expresar su voluntad de que en el Concilio la Iglesia se abriera al mundo y llevara a cabo su *aggiornamento* —su puesta al día—. Antes que él, pero con mayor circunspección, dos Papas habían pensado ya en la convocación de un concilio. Pío XII estudió la posibilidad, pero veinte años antes que él (en mayo de 1923) Pío XI había reunido en consistorio secreto a sus cardenales de Curia para solicitar su parecer sobre la oportunidad de un concilio general. La opinión común en esa época se oponía a ello, como lo muestra el cardenal Billot, que se hizo el portavoz de los demás:

> «La razón más grave, y que me parecería militar absolutamente a favor de una respuesta negativa, es que la reanudación del concilio es deseada por los peores enemigos de la Iglesia, es decir, por los modernistas, que ya se preparan —como nos lo confirman los índices más certeros— a sacar provecho de esta Asamblea plenaria de la Iglesia para hacer la revolución, la nueva Revolución Francesa, objeto de sus sueños y esperanzas. Sería de temer que se introdujeran procedimientos de discusión y propaganda más conformes con los usos democráticos que con las tradiciones de la Iglesia» [1].

El que fue llamado teólogo del siglo XX terminaba con una afirmación categórica: la época de los concilios había concluido con la definición de la infalibilidad pontificia.

Esos hombres veían claramente la situación de la Iglesia, bastante minada ya por el modernismo.

¿Cómo pudo la Iglesia, en el espacio de cuatro años, rechazar su doctrina bimilenaria, de la que se hacían eco los esquemas preparatorios del Concilio, para dejarse invadir por una simpatía inmensa hacia la religión del hombre que se hace Dios? [1]. Ésa es toda la historia de la revolución conciliar, a la que no le faltan puntos comunes con la Revolución Francesa. Para llevar a cabo una revolución según el modelo de la Revolución de 1789, hacen falta *acuerdos* previos y hombres en el lugar (los tres pactos y los infiltrados), hace falta una *mente* (Rahner), hace falta una *Magna Charta* (libertad religiosa, colegialidad, ecumenismo). Hace falta también una *máquina de guerra* accionada sobre todo por una clave, una palabra mágica que electrice y ponga en movimiento toda la revolución. El liturgista dom Lambert Beauduin ya había enunciado esa *palabra clave* cuando profetizaba que, si se elegía a Roncalli, sería capaz de convocar un concilio y consagrar el *ecumenismo* [2].

1. El *leitmotiv* de la revolución pacífica

El Vaticano II quería consagrar la apertura de la Iglesia al mundo. Ahora bien, los años sesenta estuvieron marcados por profundos cambios políticos y morales: nunca más la guerra, la paz a toda costa, el desarrollo económico, la liberación de los tabúes, el movimiento *hippie*, y poco después el Mayo francés del 68. La Iglesia, poniéndose a tono con el mundo, iba a hacer también su revolución pacífica. Bajo su aspecto bonachón, el anciano

---

[1] Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. V., 1968, p. 688, en Courrier II, p. 12.
[1] Pablo VI, discurso de clausura del Concilio, en Courrier I, p. 416.
[2] Louis Bouyer, *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Église*, p. 180, en Savoir I, p. 115.

Papa Juan XXIII aspiraba a hacer la revolución en la Iglesia bajo la divisa del *aggiornamiento* y de la apertura al mundo. ¡Basta ya de condenaciones, basta ya de anatemas! Enviemos un mensaje de optimismo a ese mundo que nos tiende los brazos. Recuperemos la unidad perdida. El Vaticano II iba a borrar por fin quince siglos de herejía y de cisma, tirar el pasado a la basura y empezar de nuevo como si nada hubiera pasado, en la más perfecta fraternidad. ¿Con qué pretexto? Con el pretexto y en nombre del ecumenismo. ¿A qué precio? A cualquier precio. La Iglesia quería establecer a toda costa la paz con el mundo bajo la divisa del ecumenismo. Con semejante cuña metida en el centro de las preocupaciones conciliares, se podía hacer volar a la Iglesia en pedazos.

Ecumenismo quiere decir universalidad o catolicidad. El esfuerzo ecuménico significa el trabajo para promover la universalidad de la Iglesia, se entiende que la católica. Es la aspiración de Nuestro Señor en el discurso después de la última Cena: «¡Que sean uno!». Hemos hablado bastante sobre el ecumenismo modernista en Rahner para comprender el contrasentido que podría deslizarse bajo ese término tradicional. Para los modernistas, a los que no espanta la contradicción, todas las Iglesias son verdaderas, las diferencias son cuestión de grado. La religión católica es verdadera, pero sólo lo es un poco más que las demás. La «Iglesia ghetto» del Vaticano debe abrir sus puertas para recuperar la unidad, perdida más o menos por su culpa. En otros términos, desde los cismas y herejías, la Iglesia católica perdió las notas de unidad y universalidad, que eran tradicionalmente las señales de su veracidad.

Hay que señalar que esos enemigos de la Iglesia no mencionan la santidad y apostolicidad, las otras dos señales de la verdadera Iglesia. Y eso es, obviamente, porque son mucho menos «ecuménicas» que las demás. Ni Lutero ni Calvino ni ningún otro heresiarca brillan por su santidad. Además, ninguno de ellos puede pretender haber recibido una misión apostólica de Cristo para instaurar la subversión y el cisma en su propia Iglesia. Las últimas generaciones modernistas se concentran más bien en la unidad de la Iglesia, y en esto tienen absoluta razón. En efecto, la unidad constituye la nota esencial que define propiamente a la Iglesia católica y le da toda su cohesión. Esa unidad es triple, porque comprende la unidad de gobierno, de fe y de sacramentos.

Es precisamente ahí donde el problema se complica para los falsos ecumenistas. Su pretensión es realizar la cuadratura del círculo, unir los contrarios. Ahora bien, hay tres maneras de unir elementos distintos. Se puede transformarlos en algo nuevo, aplicando la fórmula «*solve et coagula*» —disuelve y une—. Se puede también conservar el núcleo común disolviendo las diferencias. Por último, se puede dejar que vivan juntos respetando las diferencias. El primer caso es la *Iglesia futura* de Teilhard que, según él, es inimaginable e indescriptible. Sin embargo, esa metamorfosis de todas las religiones sería la sentencia de muerte de la Iglesia de Cristo, puesto que aniquilaría sobre todo su unidad de gobierno. En cambio, en el segundo caso de una *unión vaga de las religiones,* la que quedaría destruida es la unidad de fe y de sacramentos. Sería una Iglesia centrípeta en que las diferencias se diluirían para resaltar los puntos comunes, especie de *Carta de las religiones unidas* que le serviría de columna vertebral. Así, esta supuesta unión estaría fundada en el mínimo denominador común, o bien en un dogma común, o simplemente en un impulso común hacia la divinidad. Pero querer establecer una Religión común y universal es tan absurdo como

creer en un Dios que sea a la vez la Santísima Trinidad, Alá, Buda y el Dalai Lama [1]. Es evidente que, en ese caso, las verdades de fe como la Trinidad y la encarnación de Jesucristo se verían reducidas a símbolos, y finalmente a quimeras en las que ya nadie creería. Éste era probablemente el modelo soñado por Schleiermacher y Tyrrell. Hay un tercer modelo que describe mejor a los ecumenistas en acción en el Vaticano II. Es la *Iglesia-panteón*, la Babel de las religiones, amplia y variada hasta el infinito. Pareciera que, en efecto, los *conciliaristas* hayan tenido en vista una unión real pero flexible de todas las religiones, una amalgama de creencias que respeta las diferencias enriquecedoras. Se trata de la Iglesia amplia y plural de Rahner. Este modelo, por desgracia, lejos de ser una solución satisfactoria, parece acumular los inconvenientes de los dos casos antes citados. De esa manera se destruye tanto la estructura eclesiástica como su fe, porque la verdad, menos aún que la estructura romana, no es algo diversificado: es exclusiva. No admite grados, ni soporta la contradicción.

Los ecumenistas que hicieron y deshicieron el Vaticano II debieron forzar las palabras y las cosas para hacer aceptable una Iglesia amplia y plural. Con muchas ambigüedades y maniobras secretas, lograron imponer a los Padres conciliares la identidad de los contrarios: la Iglesia de Jesucristo es sólo la Iglesia católica y no sólo la Iglesia católica; la verdad en materia de religión es sólo la fe católica y no sólo la fe católica; la gracia de Jesucristo se transmite por la única Iglesia católica y no se transmite únicamente por ella. O bien, si no identificaron los contrarios, los relativizaron, considerando que una Iglesia es tan buena como la otra, y que una fe es tan verdadera como la otra. Estas dos vías, la contradicción y el relativismo, conducen al relativismo absoluto: nada es cierto, porque es cierto todo y lo contrario de todo. Esto muestra cómo el Concilio no pudo elaborar la carta del ecumenismo incoherente sin sacrificar los principios de la razón y de la fe. En buena lógica, esa opción desemboca en el perfecto *nirvana* intelectual y religioso, que es la esencia misma del modernismo. Y puesto que se funda en el escepticismo filosófico y el relativismo doctrinal, parece necesario concluir que este ecumenismo conciliar es la aplicación práctica del modernismo.

Con este fin, nada muestra mejor los estragos del modernismo en los espíritus como ver los vanos intentos ecuménicos de nuestra jerarquía. Pablo VI, ya desilusionado en fin de carrera, declara:

> «Las dificultades para establecer una unión real entre las diferentes denominaciones cristianas son tan grandes que parecen paralizar toda esperanza humana de que pueda lograrse alguna vez en la Historia. Las separaciones pasadas se han osificado, solidificado e institucionalizado a tal punto que se ha vuelto utópico intentar la reconstrucción de un cuerpo que tenga a Cristo por cabeza, y que esté, según san Pablo, bien estructurado» [2].

Ese texto revela, más que su sueño de amalgamar las Iglesias cristianas, que el Papa no ha comprendido aún que es simplemente absurdo pretender unir los contrarios. Sólo un espíritu afectado por el mal moderno puede querer realizar a toda costa la cuadratura del círculo. No obstante, ésa es la amalgama que quería el Vaticano II, que confiesa que «la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica» [3], lo que claramente deja entender que la Iglesia católica ya no es la Iglesia exclusiva de Jesucristo. Hace poco Ratzinger explicó

---

[1] La idea genérica de la divinidad o de la religión no tiene más existencia real que la propia humanidad. Lo universal no existe en la realidad concreta, como lo demuestra elocuentemente Aristóteles contra Platón, y por esto es un absurdo querer fundar la religión universal. No era otro el proyecto de los deístas, defendido hasta el día de hoy por la masonería.

[2] *Osservatore romano*, 19 de enero de 1978.

[3] *Lumen gentium*. Esta fórmula le habría sido sugerida a Ratzinger por el pastor protestante Wilhelm Schmidt.

perfectamente lo que está en juego en ese texto y reconoció su contradicción ineluctable, pero no se conmovió más de la cuenta:

> «No obstante, la diferencia entre "*subsistit*" y "*est*" encierra todo el drama de la división eclesiástica. Aunque la Iglesia sea sólo una y subsista en un único sujeto, existen realidades eclesiales fuera de ese sujeto: verdaderas Iglesias locales y diversas comunidades eclesiales. Puesto que el pecado es una contradicción, no se puede, en última instancia, resolver enteramente desde un punto de vista lógico esa diferencia entre "*subsistit*" y "*est*"» [1].

El Concilio, como se comprueba fácilmente al analizar sus textos, no hace más que ratificar el falso ecumenismo de tipo rahneriano. Afirma que las Iglesias separadas no están desprovistas por completo de valor en el misterio de la salvación, pues el Espíritu de Cristo no se niega a servirse de ellas como instrumentos de salvación [2]. A Congar, el amigo de Rahner, se le debe el proyecto de *Lumen gentium* que, con el famoso «*subsistit*», pretende que las Iglesias separadas pertenecen también a la Iglesia de Cristo, lo que es herejía pura [3]. Por esta razón los términos empleados son equívocos a pedir de boca. Donde antes se hablaba de la *naturaleza* de la Iglesia, Congar se refiere al *misterio* de la Iglesia; donde Pío XII consagra la noción de *miembro del Cuerpo místico* de Cristo, Congar recupera la noción tyrrelliana de «comunión en el Pueblo de Dios», vaga a más no poder. ¿Por qué? Porque de un cuerpo se es miembro o no se es, mientras que se puede estar más o menos en comunión [4].

El Vaticano II se esfuerza por explicitar las «múltiples razones» de unión con los no católicos: la Sagrada Escritura, la creencia en la Santísima Trinidad, el bautismo, la eucaristía, el culto mariano, la unión en el Espíritu Santo, el martirio [5]. No hace falta probar lo frágiles que son esas múltiples razones, cuando se sabe que los ortodoxos rechazan el Magisterio de la Iglesia en la interpretación de la Sagrada Escritura, y que los protestantes rechazan el culto mariano. Ver sólo el lado positivo de la herejía supone no comprender que, en una doctrina falsa en su conjunto, la verdad no es el alma de la doctrina, sino la esclava del error [6]. Ocultar la verdad, ésa es la verdadera cara del ecumenismo conciliar: es actuar como el médico que, por caridad, trata con consideración el cáncer de su paciente, con el pretexto de que el mal puede estar de buena fe. Ya veremos adónde conduce el ecumenismo con Juan Pablo II, que no sólo oculta la verdad, sino que la utiliza como instrumento para propagar el error de la religión sincretista.

2. La «cuchara del diablo»

El cardenal Suenens declaraba que se podría hacer una lista impresionante de tesis enseñadas como las únicas válidas en Roma antes del Concilio, y que fueron eliminadas por los Padres conciliares [7]. Ahora bien, es evidente que los dos mil cuatrocientos Padres, procedentes de todas las partes del mundo, estaban unidos al comienzo del Concilio por la misma doctrina, el mismo amor a Nuestro Señor y la misma voluntad de trabajar por la conversión de las almas. ¿Cómo, entonces, pudieron esos obispos unirse en algo distinto de la doctrina perpetua de la Iglesia? El proyecto de ecumenismo era una invitación abierta al

---

[1] *Documentation catholique*, 2 de abril de 2000, p. 311.
[2] *Unitatis redintegratio* 3.
[3] Tal es la opinión del cardenal Ottaviani, en Courrier I, p. 123. Sobre la oposición entre los cardenales Ottaviani y Bea antes del Concilio, véase Courrier I, pp. 122-123.
[4] Congar, *Une vie pour la vérité*, Centurion, 1975, p. 149.
[5] *Lumen gentium* 15.
[6] Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, II, p. 436.
[7] *ICI*, 15 de mayo de 1969, en Savoir II, pp. 44 y ss., para lo esencial de estos párrafos.

Maligno. Un refrán dice que, para cenar con el diablo, se necesita una cuchara larga. ¿Qué cuchara usó el Maligno para engañar a los obispos? La misma que utilizó en 1789. Un historiador de la Revolución Francesa, Augustin Cochin, analizó la enigmática incapacidad de gobierno de Luis XVI para hacer frente a la Revolución. Su respuesta nos dará luz sobre los métodos empleados en el Concilio. Cochin explica que las ideas revolucionarias pudieron penetrar inevitablemente los espíritus gracias a las *sociedades de pensamiento*, que equivalían a nuestros modernos grupos de presión. Esas sociedades, fueran cuales fueran, tuvieron siempre las mismas características: la exclusión de toda obra efectiva, que impide que se ponga a prueba la realidad; la búsqueda de la unidad a toda costa a pesar de las divergencias de opinión; y el método del diálogo. El Vaticano II, a semejanza de las sociedades de pensamiento, fue conducido por ideólogos.

Lo esencial de las sociedades demagógicas es *la falta de finalidad y de realismo*, lo que nosotros llamaríamos falta de visión pastoral. Pero el Vaticano II, ¿no fue precisamente un concilio pastoral? Sí, en el sentido de que fue ambiguo, indeciso, y de que se negó a definir nada de forma infalible; no, en el sentido de que haya tratado de resolver problemas concretos. Todos los concilios hasta entonces, incluso los más dogmáticos, habían sido eminentemente pastorales, pues preservaban la fe del rebaño al condenar herejías particulares. La pastoral tenía fines precisos, respondía a problemas actuales de los católicos y no tenía tiempo de elaborar declaraciones ambiguas para agradar a las demás religiones. Con el Vaticano II, la indecisión fue notoria para todos desde el principio. ¿Qué significado tiene un concilio que no busca un fin preciso, sino la «apertura al mundo»? ¿No era tentar al Espíritu Santo pretender hacerlo intervenir en una reunión que en realidad no tenía razón de ser? ¿No era dar carta blanca a los modernistas, que con rapidez llenarían ese vacío? El cardenal Siri creía, en efecto, que algunos fueron al Concilio con el propósito de conducir la Iglesia al protestantismo, sin Tradición ni primado del Papa [1]. Por otra parte, nada más vago que ese gran impulso misionero hacia la totalidad de las almas, que querer dirigirse a esa entidad abstracta que es el «hombre moderno». El ecumenismo pretendía abrir la Iglesia al mundo, analizar los problemas a escala mundial, pero se quedaba en lo general y lo abstracto, lejos del realismo de los verdaderos pastores. Así, en nombre del *aggiornamento*, se quería examinar todos los aspectos de la vida de la Iglesia, trabajo colosal que superaba a todas luces la competencia de los Padres. Ahora bien, quien mucho abarca poco aprieta, y cuanto menos se conoce un tema, más se siente uno llevado a simplificar y a adoptar fórmulas que falsamente parecen claras, pero que en realidad son simplistas. De manera que era fácil dejarse manipular por una minoría instruida.

Un segundo punto propio de las sociedades ideológicas es la *búsqueda de la unidad a cualquier precio*. Hay que lograr el consenso, auténtico o no. Monseñor Zauner, entre muchos otros, reconocía en Fulda que ésta fue también la preocupación principal en el *aula* conciliar. El objetivo que la Comisión de liturgia siempre tenía en mente al examinar las enmiendas de los Padres conciliares, era conseguir un texto con que se pudiera estar seguro de alcanzar la aprobación de dos terceras partes de la asamblea conciliar [2]. De hecho, el abuso del voto no conduce a la verdad, sino al acomodamiento. Ahora bien, durante el Concilio se votaba a todos los niveles, en las conferencias episcopales preparatorias, en las comisiones, en el *aula*, y por último en congregación general, donde hubo 538 votaciones distintas. Todas esas votaciones tendían a desalentar a los recalcitrantes, de manera que

[1] Siri, *La giovinezza della Chiesa*, Pisa, 1983, p. 205, en Courrier I, p. 48.
[2] Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber,* p. 158.

sólo una ínfima minoría rechazó finalmente los proyectos más controvertidos [1]. El medio de la unión ecuménica es la *combinazzione* democrática, la ambigüedad, la solución que ofrece la menor resistencia a expensas de la verdad. A título de ejemplo, digamos que el cardenal Ottaviani confesaba que en el Concilio el equívoco estaba bien visto y prevalecía. Se podrían citar cien ejemplos de ello, porque de hecho era un prejuicio, como lo explica el padre Laurentin:

> «Aquí y allá se cultivaba la ambigüedad como una escapatoria a oposiciones inextricables. Se podría alargar la lista de términos que incluyen las tendencias opuestas, porque podían ser vistos por ambos lados, como los juegos fotográficos en que se ve a dos personas diferentes en la misma imagen según el ángulo con que se mire. Por esa razón, el Vaticano II ya ha suscitado y seguirá suscitando muchas controversias» [2].

El método del consenso es el *diálogo*. El diálogo engendra mecánicamente tres cosas: la selección, porque todo grupo es profano ante un grupo iniciado; la adhesión de todos a las ideas generales y portadoras de emotividad; y la conformidad con las opiniones del grupo, incluso a expensas de la realidad y de la verdad. Jean Guitton explica que cuando los hombres dialogan con la idea de llegar finalmente a un acuerdo, fijan primero las zonas comunes y luego tratan de extender todo lo posible esas zonas de acuerdo. Ése es el método ecumenista [3]. Obviamente, el diálogo es el método conveniente cuando las dos partes comprometidas en la investigación están al mismo nivel. Pero ¿cómo pueden los católicos dialogar seriamente para buscar la verdad, sabiendo que ya gozan plenamente de ella? En el Evangelio no leemos que Jesucristo haya ordenado ir a dialogar con los paganos, sino más bien ir a enseñarles y convertirlos. Sin embargo, la mentalidad del diálogo ecuménico era la que resonaba en el *aula* conciliar:

> «Un texto no es ecuménico por el simple hecho de exponer la verdad. El esquema no constituye un progreso para el diálogo con los no católicos, sino que más bien lo obstaculiza y lo perjudica… Si los esquemas de la Comisión teológica no se redactan de otra manera, seremos responsables de que el segundo concilio Vaticano haya destruido una inmensa esperanza».

A lo que Monseñor Carli replicaba:

> «Se diría que, para algunos, no hay que hablar de la Tradición ni de la Santísima Virgen, por causa de los protestantes; de la primacía, por causa de los Orientales; del ateísmo, para no hacer política; del orden moral, para no indisponer al hombre moderno» [4].

La frecuentación de la cantina (llamada irónicamente *Bar Jona*) por parte de los observadores no católicos proporcionaba toda la dimensión ecuménica deseada. Un teólogo católico señaló que, si en los documentos conciliares se imprimieran en rojo todos los pasajes modificados con motivo de las sugerencias de los observadores no católicos, la edición quedaría sumamente coloreada [5]. Los Padres se hallaban igualmente entregados al poder de la opinión, en este caso la prensa omnipresente, a tal punto que Juan XXIII hablaba del «concilio de los periodistas». Éstos se consideraban como los portavoces de los laicos. Lanzaban consignas o anatemas para presionar a los Padres, que temían verse acusados del

---

[1] El esquema más discutido, el de la libertad religiosa, obtuvo al final sólo 70 *non placet* contra 2308 aprobaciones.

[2] Laurentin, *L'enjeu et le bilan du Concile*, Seuil, 1966, p. 357, traducido del inglés en Guimaraes, *In the Murky Waters of Vatican II*, p. 27. El autor brasileño emprende la publicación de una colección de once volúmenes (con un total de tres a cuatro mil páginas) para señalar justamente la ambigüedad y el espíritu escondido tras la letra del Vaticano II. En este primer volumen cita numerosos testimonios de la equivocidad del Concilio, entre otros a Döpfner, Ruffini, Silva Henríquez, De Lubac, Franzini, Bea, Philips y Congar.

[3] Jean Guitton, *Dialogues avec Paul VI*.

[4] *Documentation catholique*, 6 de enero de 1963, col. 37; en Savoir II, p. 52.

[5] Visser't Hooft, en Lucien Meroz, *Una Voce helvetica*, noviembre de 1982, p. 16, en Savoir II, pp. 52-53.

crimen de integrismo. Bajo las acciones aunadas de los innovadores católicos, protestantes y laicos, la basílica de San Pedro se convertía en una enorme olla a presión, que transformaba rápida y profundamente el horizonte de los obispos del mundo entero. Del diálogo se pasaba rápidamente al control por parte del grupo mejor organizado, que tenía su propia agenda cuidadosamente preparada. Las cosas se ponían feas en el Concilio, y el Vaticano II se transformaba en un vulgar conciliábulo.

3. Los pactos y el golpe de Estado

La Revolución Francesa no estalló en Versalles en un hermoso día de primavera. Fue preparada durante largo tiempo por pactos secretos y conducida con mano maestra por una banda de facinerosos unidos por el *Juramento del Juego de la Pelota*, por el que se comprometían a derribar el trono. Así lograron instalar, con la mayor ilegalidad, la estructura que produciría las leyes más revolucionarias, que se sucedieron a un ritmo desenfrenado. Fue exactamente lo que ocurrió con el Vaticano II.

Puesto que lo había querido pastoral y ecuménico deliberadamente, el Papa había deseado ofrecer al mundo la unidad que el Vaticano I no pudo alcanzar. Para llegar a esto se llevó a cabo el «*triplice pacto previo*» —el triple pacto previo—, firmado antes del Concilio con los masones judíos de la B'nai B'rith, los comunistas y los protestantes. El acuerdo Roma-Moscú fue concluido en Metz el 18 de agosto de 1962, entre el patriarca Nicodemo, hombre de confianza de la KGB, y el cardenal Tisserant. Este último había recibido de Juan XXIII tanto la consigna de negociar a toda costa, como órdenes formales para establecer el acuerdo y controlar luego su exacta ejecución durante el Concilio [1]. Por esta razón las numerosas peticiones que reclamaban la condenación del comunismo quedaron sepultadas para siempre en un cajón romano [2]. El Vaticano II, que pretendía «examinar los signos de los tiempos» y magnificar «la Iglesia de los pobres», logró silenciar el acontecimiento más importante del siglo XX y abandonar a los cien millones de desdichadas víctimas del comunismo luciferino. «El espíritu del Concilio», ¿no será el demonio mudo del Evangelio? Igual de dolorosa fue la complacencia de Juan XXIII hacia los judíos. En noviembre de 1963 llegaba desde Washington un despacho del doctor Label Kartz, presidente de la B'nai B'rith. Requerido por el cardenal Bea, enviaba sus *desiderata*: una declaración que reconociera la responsabilidad de toda la humanidad en la muerte de Cristo y liberara de toda culpa al pueblo judío [3]. La misma escena se repetía con los protestantes por intermedio del mismo cardenal Bea. El *Consejo ecuménico de las Iglesias* presentó en julio de 1965 un documento que contenía siete exigencias fundamentales de los protestantes en materia de libertad religiosa. Cuatro meses después, cada uno de esos pedidos quedaba satisfecho con la declaración conciliar *Dignitatis humanœ*.

Por medio de los acuerdos realizados con los enemigos de la Iglesia, presentes en el Concilio a título de observadores, el Concilio tomaba una orientación bastante revolucionaria. Pero no era más que el comienzo. Durante las reuniones preparatorias ya se había visto despuntar una minoría activa que quería modificar los textos. En ellas el modernismo estaba ya muy bien representado por los mismos que harían y desharían el Concilio: los cardenales Liénart, Döpfner, Bea, Frings, Alfrink, Léger, König y Richaud. De los veinte esquemas preparatorios, ninguno debía quedar en pie, salvo el texto insidioso

[1] Monseñor Roche, secretario del cardenal Tisserant, en Savoir II, p. 9.
[2] Wiltgen, pp. 314-316.
[3] Savoir II, p. 18.

sobre la liturgia, y el Concilio se iba a encontrar al comienzo sin agenda, sin ninguna preparación, a merced del primer postor. El espíritu revolucionario se incubaba en los espíritus decididos a apoderarse del timón conciliar desde su apertura. Algunos hombres iban a encarnarlo prestando el *Juramento del Juego de la Pelota*. Jean Guitton relata una anécdota que salió de los labios del cardenal Tisserant:

> «Me muestra una foto… en la que se veía a seis o siete *purpurados* alrededor del presidente, que es Tisserant. "Esta foto es histórica, o mejor dicho simbólica. Es la reunión que tuvimos antes de la apertura del Concilio, en la que decidimos bloquear la primera sesión, rechazando las reglas tiránicas establecidas por Juan XXIII"» [1].

Esas reglas obligaban a votar desde el primer día para elegir a los miembros de las distintas comisiones. Naturalmente, era de esperar que muchos miembros de la Comisión preparatoria, de tendencia conservadora, fuesen elegidos debido a su reconocida competencia. Ahora bien, los modernistas querían descartarlos a toda costa para introducir a su gente de confianza. El cardenal Liénart fue el protagonista de esa jornada trágica del 13 de octubre de 1962. Contra la voluntad expresa del Papa se apoderó del micrófono y pidió el aplazamiento de la votación, lo que fue sancionado con cálidos aplausos venidos de la asamblea. Al salir de la sesión, que había durado apenas veinte minutos, fue abordado por un «*Allons enfants de la Patrie*… ¡Ah, ustedes los franceses!». Después de ese pequeño golpe de Estado, el partido revolucionario de la Alianza europea correría de victoria en victoria. El sacerdote periodista Ralph Wiltgen hace una impresionante enumeración de todo ello en su libro de título evocador, *El Rin desemboca en el Tíber*:

— 16 de octubre de 1962:
Mayoría de la Alianza europea en las elecciones para el control de las Comisiones conciliares.

— 22 de octubre de 1962:
Examen del esquema liberal sobre la liturgia antes que cualquier otro, el cual dará el tono para los demás textos conciliares.

— 14-22 de noviembre de 1962:
Rechazo del esquema sobre las fuentes de la Revelación, bloqueado por los liberales que, al negar la Tradición, adoptan la *sola Scriptura* luterana.

— Diciembre de 1962:
Fin de la primera sesión; no se aprobó ningún esquema, lo que demuestra una fuerte oposición hacia el espíritu de la Comisión preparatoria.

— Fines de 1963:
Inclusión del esquema sobre la Santísima Virgen en el esquema sobre la Iglesia. Se le niega de forma absoluta el título de Mediadora de todas las gracias, por considerarlo antiecuménico.

— 30 de septiembre-6 de octubre de 1964:
Discusión del esquema sobre la Revelación divina, en el que se logra eludir el problema de las dos fuentes de la Revelación.

— 20 de octubre-10 de noviembre de 1964:
Se acepta el esquema liberal y naturalista sobre la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et spes*.

---

[1] Jean Guitton, *Paul VI secret*, p. 123.

— 21 de noviembre de 1964:
Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*.

— 28 de octubre de 1965:
Promulgación de la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanæ*.

— 15 de noviembre de 1965:
Aprobación sumaria del esquema sobre el matrimonio, cuyo texto deja abierta la libertad de usar o no anticonceptivos artificiales. Será enmendado al último momento por Pablo VI para disipar las ambigüedades.

4. El cerebro

Wiltgen, al hablar de la Alianza europea, que contaba ya con el aval de los cardenales franceses, menciona sobre todo la dictadura del elemento alemán. Como la Alianza europea adoptaba regularmente la opinión de los obispos de lengua alemana, y como a su vez el Concilio adoptaba normalmente la opinión de la Alianza, bastaba que un solo teólogo lograra imponer sus puntos de vista a los obispos de lengua alemana para que también el Concilio los hiciera suyos. Ahora bien, ese teólogo existía: era el padre Karl Rahner. Técnicamente, el padre Rahner era el teólogo consultor del cardenal König; en la práctica, era consultado por muchos miembros de las jerarquías alemana y austriaca. Durante una conversación privada, el cardenal Frings declaró que el padre Rahner era «el mayor teólogo del siglo» [1].

Como Rahner había irritado bastante al Santo Oficio con sus dudosas tesis contra la asunción de María y su maternidad virginal, el cardenal Ottaviani trató de impedir que una persona con semejantes antecedentes participara en el Concilio. Todos sus escritos estaban sometidos por ese entonces a una censura preventiva romana, como se había hecho con De Lubac y Congar. Pero el Papa Juan XXIII, que ya había incluido de entrada a sus correligionarios franceses como expertos en la Comisión preparatoria del Concilio, iba a recibirlo con los brazos abiertos después de que se lo pidieran sus poderosos protectores. También fueron nombrados expertos otros notorios neomodernistas: Schillebeeckx (que luego se hará célebre por su *Catecismo holandés*), Küng, Ratzinger y Chenu. De criptomodernistas que eran, los innovadores pasaban a ser teólogos conciliares por medio de un juego de manos roncalliano.

Cuando Rahner fue nombrado experto en el Concilio con otros ciento noventa teólogos aproximadamente, él era el mejor preparado por el trabajo previo de sus propios escritos. Su influencia en el Concilio fue tal que el comentario oficial de los textos del Concilio en lengua alemana cita a Rahner noventa y cinco veces, a Congar sesenta y siete, a santo Tomás cuarenta y ocho, a De Lubac quince. Esto sugiere que se interpretó el Concilio a la luz de los escritos de Rahner, sobre todo los que se refieren a la Iglesia, al episcopado y al tema de los diáconos permanentes.

Rahner gozaba de una gran influencia sobre los teólogos, especialmente sobre Ratzinger, su brazo derecho, pero también sobre Vorgrimler, Küng, Boff, Metz, Lehmann, y muchos obispos de lengua alemana. Según el testimonio de uno de ellos, todos se inclinaban

---

[1] Savoir I; Wiltgen, *El Rin se lanza en el Tíber*, pp. 93-94. Ésa es también la opinión del rector de la facultad de teología de la Gregoriana, Juan Alfaro: «Es el mayor inspirador del concilio Vaticano II» (en Innocenti, *Influssi gnostici*, p. 68).

ante Karl Rahner. A la pregunta de qué influencia había ejercido en la Comisión doctrinal, Congar respondió:

> «Enorme. El clima era: "*Rahner dixit, ergo verum est*" [1]. Le doy un ejemplo. La Comisión doctrinal estaba formada por los obispos, cada uno de los cuales contaba con su propio experto, pero también por algunos Superiores generales (como el de los dominicos o de los carmelitas). Ahora bien, sobre la mesa de la comisión había dos micrófonos, pero Rahner, prácticamente, tenía uno para él solo. Rahner era un poco avasallador, y para colmo el cardenal de Viena, Franz König, de quien Rahner era teólogo consultor, se volvía frecuentemente hacia él y le decía, para hacerlo intervenir: "Rahner, *quid*?". Naturalmente, Rahner intervenía. De todas maneras, era siempre muy interesante y audaz» [2].

En efecto, Rahner era omnipresente: hacía conferencias en presencia de los obispos de lengua alemana; era el invitado de los obispos sudamericanos favorables a la teología de la liberación; participaba en encuentros de teólogos franceses y alemanes; tenía acceso libre entre los cardenales liberales, en particular Montini y Lercaro.

La Alianza europea, cerrando filas alrededor del cerebro, se dio cuenta rápidamente de que no bastaba boicotear los esquemas preparatorios, sino que había que contraatacar con esquemas que los reemplazaran.

Rahner explica hasta qué punto el elemento alemán estaba organizado:

> «Estos últimos días redacté en latín un informe crítico contra el primer esquema dogmático (*Lumen gentium*). Esta misma tarde todos los obispos alemanes lo tendrán en sus manos. Los expertos alemanes ya han hecho imprimir cuatrocientos ejemplares. Mañana tendré que hacer una ponencia para los obispos sudamericanos. Quizá, después de todo, obtengamos un buen tercio de los votos, lo cual evitaría lo peor. Frings es optimista… Frings distribuye también alrededor de dos mil ejemplares de un seudoesquema "fabricado" por Ratzinger y yo. Pero me parece que hay muy pocas esperanzas para este último» [3].

Ya influyente en materia litúrgica gracias a su justificación doctrinal de la concelebración, Rahner puso todos los medios para sabotear los esquemas sobre las fuentes de la Revelación, porque si existía una segunda fuente de la Revelación fuera de las Sagradas Escrituras, la Tradición transmitida oralmente, sería imposible ponerse de acuerdo con los cristianos que basan su fe en la *sola Scriptura* [4]. Una vez anulado el esquema de las dos fuentes, no tardaría en llegarles la hora también a los demás. A partir de entonces, el Concilio tomó un cariz que superaba de lejos todo lo que los miembros de la Alianza europea hubieran podido imaginar. En 1963, para la conferencia de Fulda, de la que fue cabeza pensante, Rahner redactó nuevos esquemas sobre la Revelación, la Santísima Virgen y la Iglesia. Gracias a un trabajo cuidadosamente organizado, cada Padre conciliar de lengua alemana había recibido un total de cuatrocientas ochenta páginas mimeografiadas de comentarios, críticas y esquemas de reemplazo antes de ponerse en marcha para la segunda sesión [5]. La Alianza alemana-europea se convirtió de sobra en el grupo mejor preparado para orientar los trabajos conciliares.

El esquema *Dei Verbum*, sobre las fuentes de la Revelación, señala muy bien lo que está en juego en la lucha y el trabajo de zapa de los modernistas todopoderosos en el seno de la Comisión encargada del esquema. Se trataba, ni más ni menos, de negar la Tradición oral como segunda fuente de la Revelación, de reducir la inerrancia universal de la Sagrada

[1] «Rahner lo dijo, luego es cierto».
[2] *30 jours*, número 3, 1993, p. 26, en Savoir I, p. 84.
[3] Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen*, p. 191 y ss., en Courrier I, p. 391.
[4] Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen*, p. 188, en Courrier I, p. 390.
[5] Wiltgen, pp. 94-95.

Biblia confinándola sólo a las cuestiones de fe y de moral, y de poner en duda la historicidad de los Evangelios.

> «Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios… de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús» [1].

Los rahnerianos bloquearon sistemáticamente toda enmienda en el sentido tradicional, hasta el día en que Pablo VI, al darse cuenta a última hora de la ambigüedad subyacente, se vio obligado en conciencia a exigir una formulación más ortodoxa [2]. Pero la mayoría de los equívocos se mantuvo. Todos los grandes textos dogmáticos sobre la Iglesia, el ecumenismo, la Revelación, la libertad religiosa, estaban minados con frases sabiamente dosificadas por expertos revolucionarios.

El esquema sobre la Virgen era para Rahner una fuente de vivas inquietudes, ya que de él resultaría un mal incalculable desde el punto de vista ecuménico. El punto que atacaba en particular era la enseñanza del esquema sobre la mediación de la Santísima Virgen, y más precisamente el título de Mediadora de todas las gracias. El *diktat* de Rahner se hizo manifiesto cuando sugirió que los obispos de Austria, Alemania y Suiza debían sentirse obligados a declarar abiertamente que no podían aceptar el esquema en su forma actual [3]. Después de la victoria de sus puntos de vista sobre la mariología, se convirtió en el hombre más poderoso del Concilio.

El tema de la colegialidad se estudiaba teniendo como base su libro *Episcopado y Primado*, editado de nuevo por Ratzinger. Fue sobre todo en este tema donde Rahner marcó el texto final con su huella indeleble. Se felicitaba de ello abiertamente, considerándolo como la mayor innovación del Concilio [4]. Congar así lo confirma, no sin agregar que los intereses de Rahner eran universales.

> «No tuvo la oportunidad de colaborar, como yo, en la redacción de los textos sobre el ecumenismo, la libertad religiosa (en el que su colaboración habría sido muy importante) y las religiones no cristianas, al interior del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Pero se sentía devorado por la preocupación ecuménica» [5].

5. La *Magna Charta*

La *Declaración de los Derechos del Hombre* había sido preparada desde hacía mucho tiempo en las oficinas secretas, antes de ganarse el asentimiento de la asamblea revolucionaria. Lo mismo pasó con la *Magna Charta* consagrada por el Vaticano II. El Vaticano II no fue tanto el punto de partida de una nueva teología como el punto final y el sello oficial de las teorías neomodernistas. La teología que triunfó en el Concilio fue la de los mismos teólogos que, con anterioridad, habían sido condenados, alejados de la enseñanza y enviados al exilio [6]. La teología de los doctores reprobados triunfó, en efecto, en toda la línea. Por regla general, los textos conciliares no eran abiertamente heréticos, pues de otro modo nunca habrían recibido la aprobación de la asamblea conciliar. A Schillebeeckx, que se

---

[1] Esquema preparatorio del decreto *Dei Verbum*.

[2] El cardenal Bea, desde 1961, había trabajado para imponer *la historia de las formas* de Bultmann en un texto de la Comisión Bíblica que se convertiría en *Sancta Mater Ecclesia* (11 de abril de 1964). Ahora bien, esa instrucción tenía como título *La verdad histórica de los Evangelios*, es decir, no la historicidad de los Evangelios, sino la verdad que se puede sacar de la historia evangélica, lo cual es muy distinto. Este matiz verbal tan mínimo muestra a la perfección el trabajo subrepticio e insidioso de los modernistas. Véase Courrier I, pp. 33-34.

[3] Wiltgen, pp. 106-107.

[4] Karl Rahner, en Congar, *Bilder eines Lebens*, p. 67, en Courrier I, p. 398.

[5] Congar, en *Bilder eines Lebens*, p. 68, en *ibíd.*

[6] Schillebeeckx, *Jésus*, mayo de 1993; Henrici, en *Communio*, noviembre-diciembre de 1990.

quejaba de un texto demasiado conservador, le respondieron que se habían expresado de forma diplomática, pero que después del Concilio sacarían de él las conclusiones implícitas [1]. Los textos eran simplemente ambiguos, y constituían verdaderas bombas de tiempo. Las tres bombas más importantes de nuestros pirotécnicos modernistas corresponden perfectamente a la trilogía revolucionaria: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. Hemos hablado bastante del ecumenismo, el equivalente conciliar de la fraternidad revolucionaria. Falta hablar de los debates sobre la libertad religiosa y la colegialidad.

La libertad religiosa, tratada en la declaración *Dignitatis humanæ*, provocó debates apasionados desde antes del Concilio. El cardenal Ottaviani, *perro guardián* de la fe, defendía *la libertad de la religión católica*, que se ve obligada, según las circunstancias, a tolerar el error. El cardenal Bea, al contrario, hablaba de la *libertad de las religiones*, y concedía por principio la libertad a todos los cultos, tanto en público como en privado. Eso significaba reconocer el derecho al error y al vicio, según el sueño americano del padre Murray, condenado por el Santo Oficio antes de triunfar en el Concilio. El carácter absurdo de semejante derecho es flagrante en la intervención de monseñor Wojtyla:

> «Hay que aceptar el peligro del error. No se abraza la verdad sin tener alguna experiencia del error. Es necesario hablar, pues, del derecho de buscar y equivocarse. Exijo la libertad para conquistar la verdad» [2].

Ahora bien, Pío IX ya había fulminado condenaciones contra los que afirmaran que la libertad de conciencia y de los cultos es un derecho propio de cada hombre, o que la mejor condición de la sociedad es aquella en que el poder no tiene derecho a reprimir con penas legales a los violadores de la religión católica, a menos que la paz pública lo exija [3]. Lo que Pío IX condenaba, el Vaticano II lo afirma textualmente en la declaración *Dignitatis humanæ*:

> «La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esa libertad consiste en que, en materia religiosa, no se impida a nadie actuar según su conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» [4].

Congar no puede dejar de reconocer que este texto dice casi lo contrario de las proposiciones 15 y 17-19 del *Syllabus* de 1864 [5]. ¿Cómo justifican los modernistas su innovación? Pretendiendo que la condenación era válida para el siglo XIX, pero no tiene un valor perpetuo porque, según Murray, el Vaticano II se sitúa de hecho en la continuidad de la evolución de la enseñanza tradicional. Es como si un buen día Nuestro Señor cambiara de opinión y decidiera no reinar ya sobre la tierra. Ante la protesta indignada de muchos Padres, el Papa, para acabar con la oposición, decidió añadir una nota en la que afirmaba que en el texto no había nada contrario a la Tradición. Con esas bellas palabras, que no cambiaban absolutamente nada, la revolución liberal iba a ser aceptada fácilmente.

Y no vayamos a creer que se trata de discusiones bizantinas. Gracias a la libertad religiosa, los últimos países católicos, España, Colombia, algunos cantones de Suiza e Italia, se vieron obligados a la laicización del Estado. Gracias a la libertad religiosa, el divorcio se introdujo en esos países. Gracias a la libertad religiosa, los niños ya no podrán aprender que tienen un Padre en el cielo que los ama. Gracias a la libertad religiosa, las sectas y los

---

[1] En Dulac, *La collégialité épiscopale au concile Vatican II,* p. 145.

[2] Citado por el *Boletín del centro de documentación del Gran Oriente de Francia*, número 48, noviembre de 1964, en Savoir II, p. 69.

[3] DzB 1689-1690.

[4] *Dignitatis humanæ* 2.

[5] Savoir II, p. 86.

nuevos movimientos religiosos brindan una respuesta *fácil de usar* a los católicos desorientados por el huracán conciliar. Gracias a la libertad religiosa, más de sesenta millones de católicos del continente sudamericano ya han apostatado. ¿Son éstos los hermosos frutos del Concilio, proclamado como la primavera de la Iglesia?

En el tríptico masónico de la *Magna Charta* de los Derechos del Hombre figura la igualdad. En términos religiosos, eso significa la *democratización* de la Iglesia «monolítica». Nuestro divino Redentor creó la Iglesia fundándola sobre Pedro:

> «Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia» [1].

Rahner proponía, en cambio, la doctrina colegial según la cual el Papa tiene la misma jerarquía que los obispos —*primus inter pares*—. Su función se limitaría a hacer de policía entre los miembros de un poder sinárquico y no ya monárquico, según una tesis condenada por la Iglesia [2]. Así, pues, el 30 de octubre de 1963 fue presentada a votación la colegialidad, que invitaba al Papa a compartir el gobierno de la Iglesia con los obispos. Congar declaró, triunfante, que la Iglesia había hecho su Revolución de Octubre. El Papa, avisado en varias oportunidades de las intenciones perversas de los redactores, no les dio importancia hasta el día en que uno de los expertos cometió la indiscreción de poner por escrito la interpretación que los modernistas sacarían de los pasajes sospechosos una vez terminado el Concilio. Ese papel cayó en manos de los conservadores, que se lo mostraron al Papa. El Papa Pablo, comprendiendo al fin que había sido engañado, se derrumbó y lloró [3]. Por este motivo convocó de urgencia, una tarde de noviembre de 1964, al cardenal Ruffini:

> «Eminencia, ¡salve el Concilio! ¡salve el Concilio! Y decía gimiendo y llorando: *Sono i periti che fanno il Concilio!* [4]… Hay que hacer frente a la prepotencia de esos empleados» [5].

¿Cómo se podía rectificar un texto aceptado por los Padres, pero ambiguo, que destruía la constitución divina de la Iglesia? El Papa mandó adjuntar en apéndice una *Nota explicativa prævia* que excluía la interpretación herética. Al menos, por lo que se refiere a la constitución de la Iglesia, la doctrina católica se había salvado al último momento. Sin embargo, la inclusión de esa Nota quedará para siempre como un testimonio mudo, pero elocuente, de la ambigüedad de los textos conciliares.

Es evidente que esas teorías democratizantes debían producir frutos amargos. En lo sucesivo, la autoridad personal de los obispos se veía dividida entre la autoridad del Papa y la de las poderosas conferencias episcopales, amenazando con destruir a la Iglesia. Los obispos advertían que su autoridad se disolvía en la de la conferencia episcopal.

> «Como obispo aislado soy absolutamente impotente… Hasta tal punto están hoy manipuladas las cosas en la Iglesia, que la advertencia del obispo no sólo no sería escuchada, sino que sería incluso escarnecida»… «Todos los sínodos, diocesanos o nacionales, tienen una general propensión a la independencia, y a establecer tesis y proponer reformas opuestas al pensamiento declarado de la Santa Sede, reclamando por ejemplo la ordenación de hombres casados, el sacerdocio para las mujeres, la admisión a los sacramentos de los divorciados vueltos a casar (Sínodos alemán y suizo)» [6].

---

[1] Mt 16: 18.

[2] Pío VI en 1786 contra Eybel, que pretendía que «Cristo ha querido que la Iglesia fuera administrada a la manera de una república… El poder del primado está limitado a la única prerrogativa de suplir la negligencia de los demás».

[3] Wiltgen, p. 267.

[4] «¡Son los expertos los que hacen el Concilio!».

[5] Raymond Dulac, *La collégialité épiscopale au concile Vatican II,* p. 156.

[6] Romano Amerio, *Iota unum*, números 233-235.

*
*   *

El concilio Vaticano II, en palabras del cardenal Suenens, fue una Revolución Francesa dentro de la Iglesia, la revolución que quería Juan XXIII, según el masón Marsaudon. Quizás sea Congar el que mejor ha definido la obra del Vaticano II:

> «El Concilio liquidó lo que yo llamaría la incondicionalidad del sistema. Entiendo por "sistema" todo un conjunto muy coherente de ideas transmitidas por la enseñanza de las universidades romanas, codificadas por el derecho canónico, protegidas por una vigilancia rígida y bastante eficaz en tiempos de Pío XII, con rendición de cuentas, llamadas al orden, sumisión de los escritos a censuras romanas, etc.; en resumen, todo un "sistema". Pues bien, por obra del Concilio ha sido desintegrado» [1].

Congar llama «incondicionalidad del sistema» a lo que debería llamar el depósito revelado, la fe, los sacramentos y la jurisdicción de la Iglesia católica, el reino de Jesucristo en la tierra, que es el único que tiene las promesas de la vida eterna. Él que, desde hacía años, se las ingeniaba para colocar su verdadera dinamita bajo el sillón de los escribas, podía sentirse orgulloso de que el Concilio hubiera renunciado a su misión de proteger el depósito y enseñar *urbi et orbi* la fe y los medios de salvación. Como el niño que siente un placer malsano en destruir, pareciera que Congar no experimenta mayor gozo que en ver dilapidado el tesoro de la Iglesia y destruida la unidad del Cuerpo místico de Cristo.

Después del Concilio, los revolucionarios tuvieron la presencia de ánimo para sellar su victoria impidiendo cualquier regreso al *Antiguo Régimen*. Pablo VI afirmó que el Concilio es, bajo ciertos aspectos, más importante que el de Nicea. Quien considere hoy en día el Concilio como simplemente pastoral es tachado de hereje y cismático. Sin embargo, la Comisión teológica ha definido sobradamente que el Concilio no es dogmático [2]. ¿No sería infalible a pesar de todo, puesto que parece formar parte del Magisterio ordinario universal? Puede parecer sorprendente a primera vista que los teólogos modernistas que, en vísperas del Concilio, odiaban el Magisterio ordinario universal, lo alaben y utilicen hoy en todo momento. Es que, mientras tanto, sucedió *la toma de la Bastilla*. Es que, a partir de entonces, los «integristas» han sido maniatados y tratados como apestados, de manera que existe de hecho un consenso modernista universal. Por eso les es fácil hoy en día a los revolucionarios invocar el Magisterio ordinario universal y tacharlo de infalible según la definición del Vaticano I, para que los herejes modernistas reciban sobre sí el sello de la infalibilidad. Sin embargo, eso es precipitar demasiado las cosas. Porque, a menos de tener los esquemas mentales de un modernista puro, el Magisterio universal no puede contradecirse y seguir siendo infalible. ¿Estamos ante un dilema insoluble? No, la solución es muy sencilla. La universalidad de que se habla a propósito del Magisterio no se refiere sólo a la unanimidad en el espacio, sino también en el tiempo, según el canon de Lérins: «*Quod semper et ubique*» —siempre y en todas partes—. Si a la infalibilidad se le quita el carácter de perpetuidad, nada impide que la Iglesia caiga prisionera de una de esas agrupaciones ideológicas que imponen sus errores a la masa, bajo la moción de un grupo de presión. Ahora bien, eso fue precisamente lo que sucedió en el Vaticano II. Y no sólo en el Vaticano II: el posconcilio con Pablo VI, Ratzinger y Juan Pablo II, bajo los mismos tintes ecumenistas, es también totalmente modernista. Los capítulos siguientes lo confirmarán por

---

[1] Congar, *Une vie pour la vérité*, Centurion, 1975, p. 220.
[2] Cf. Comisión teológica, 6 de marzo de 1961; secretario general del Concilio, 16 de noviembre de 1964.

medio de un estudio detallado de esas tres autoridades de la Iglesia, a la que tan pertinentemente se ha dado en llamar «Iglesia conciliar».

CAPÍTULO XXII

Pablo VI, el sepulturero de la Tradición

Hace más de un siglo que los *Carbonarios*, la masonería italiana, habían proyectado destruir al papado:

> «El trabajo que vamos a emprender no es obra de un día, ni de un mes, ni de un año: puede durar varios años, acaso un siglo; pero en nuestras filas el soldado muere y la lucha continúa… Lo que debemos buscar y esperar, como los judíos esperan al Mesías, es un Papa según nuestras necesidades… Y ese pontífice, como la mayoría de sus contemporáneos, estará más o menos imbuido de los principios humanitarios que empezaremos a poner en circulación… ¿Queréis establecer el reino de los elegidos sobre el trono de la prostituta de Babilonia? Que el clero camine bajo vuestro estandarte creyendo siempre que camina bajo la bandera de las Llaves Apostólicas… Tended vuestras redes… en el fondo de las sacristías, de los seminarios, de los conventos… Habréis predicado una revolución de tiara y capa pluvial, caminando con la cruz y el estandarte, una revolución que no necesitará más que ser ligeramente estimulada para prender fuego en todos los extremos de la tierra» [1].

A falta de un revolucionario de tiara y capa pluvial, se ha comparado a Pablo VI con Moisés guiando al pueblo elegido fuera de Egipto hacia la tierra desconocida de la Promesa. También se lo ha presentado a menudo como un Hamlet que terminó en el trono de Pedro. Ese temperamento indeciso provenía quizá de una falta de formación intelectual sólida; ya que Giovanni Battista Montini (1897-1978) no había seguido seminario alguno, realidad aún más lamentable por el hecho de que su padre, hombre influyente, publicaba una revista de tono libertario. De ahí provenían sus utopías juveniles de que se puede colaborar con la izquierda pero no con la derecha [2]. Esas deficiencias no hacían más que acrecentarse por el predominio que en él tenía la imaginación sobre la realidad:

> «Estoy convencido de que uno solo de mis pensamientos, un pensamiento de mi propia alma, vale para mí más que cualquier otra cosa en el mundo» [3].

Su amigo Jean Guitton lo describe muy bien. Lo que se insinúa en él es el hombre moderno, y eso es lo extraordinario. Porque los Papas, como guías y jefes de la humanidad, no tienen el cometido de parecerse a los hombres de su tiempo, sobre todo a ese hombre desconcertado que es el de nuestra época. Este Papa no se contenta con pensar como nosotros, cosa fácil para una inteligencia, sino que siente, se angustia y sufre como nosotros. Pablo VI lleva en su naturaleza esa semejanza con el hombre de este tiempo, en su aspiración y aun en su tormento [4]. Con semejante mentalidad, el liberal que se ignora sólo tenía una ambición, la unión de todos los pueblos y de todas las Iglesias, ambición a la cual estaba dispuesto a sacrificar todo lo demás. Es él quien iba a fomentar discretamente el modernismo junto a Pío XII, y luego al amparo de su protector Juan XXIII. Pero sobre todo cuando fuera Papa debía emprender la aplicación sistemática de la iconoclasia conciliar.

---

[1] Monseñor Delassus, *La conjuration antichrétienne*, III, pp. 1040-1046; Ploncard d´Assac, *La Iglesia ocupada*, p. 71.

[2] Frappani-Molinari, *Montini giovane*. Véase la revista *Courrier de Rome*, marzo de 1994, que habla de las relaciones entre el cardenal Siri y monseñor Montini, filocomunista.

[3] Amerio, *Iota unum*, número 78.

[4] Jean Guitton, *Dialogues avec Paul VI*, pp. 133-134.

1. Los amigos

«Dime con quién andas y te diré quién eres». Nada más esclarecedor que este dicho si se quiere comprender a este personaje doble e inquieto, que trabaja como sustituto en la Secretaría de Estado en tiempos de Pío XII. Gran admirador del modernismo, era el único sacerdote que se atrevía a frecuentar el salón del conde Gallarati-Scotti, condenado dos veces por el Santo Oficio. Se decía que era afecto a las filosofías de la Acción, popularizadas entre nosotros por Laberthonière, Blondel y Le Roy. Ese amor por las extravagancias modernistas queda confirmado por su confidente, Jean Guitton:

> «8 de septiembre de 1969. El Papa elogia al padre De Lubac. Alaba su espíritu, la seguridad y amplitud de su documentación. Se sorprende de que algunos lo consideren "anticuado".
>
> 28 de abril. El Papa me hace grandes elogios de los teólogos actuales. Cita a Manaranche y a De Lubac (a quienes otorga la palma), a Congar y a Rahner (del que dice que es demasiado confuso), y al cardenal Journet (que le parece un poco escolástico)» [1].

Ampara a Blondel bajo su protección:

> «Vuestra teología sobre la "filosofía del espíritu cristiano"… se corrobora como un monumento de elevada y benéfica apologética: ¿cómo no le habría sido agradable vuestro filial homenaje a Su Santidad? Así, pues, vuestras especulaciones filosóficas respetuosas de la trascendencia del dato revelado, no dejan de dar fruto cuando se aplican al conjunto de los misterios de la fe» [2].

En nombre de Pío XII, Montini aprobaba la obra de Blondel, que el mismo Papa iba a condenar poco después en *Humani generis*.

Si el sustituto fue alejado de la Curia en los últimos años del pontificado de Pacelli, se debía a una cierta independencia de juicio, y a la tardanza de Montini en comunicar al Papa ciertos hechos, con la esperanza de que, mientras tanto, las cosas se calmarían un poco [3]. También se debía a que había establecido contactos con Stalin, contra las directivas expresas del Papa, durante la Segunda Guerra Mundial. En 1954, por un informe secreto del arzobispo de Riga, prisionero de los soviéticos, Pío XII fue informado de que en su nombre había habido contactos con los perseguidores por parte de una elevada personalidad de la Secretaría de Estado. Su amargura fue tan honda que se resintió su salud y se resignó, de ahí en adelante, a dirigir solo la marcha de los asuntos exteriores del Vaticano [4].

La traición se acentuó cuando apareció *Humani generis*, donde Pío XII condenaba con vigor los errores modernistas del momento. Había ordenado que los obispos y Superiores generales velaran con la mayor diligencia y muy grave cargo de conciencia, a que no se sostuvieran las opiniones de esa índole en las escuelas o en las reuniones y conferencias [5]. Ahora bien, Montini, a dos pasos de ser Papa, pretendía convencer a su amigo Jean Guitton que los errores condenados no eran más que

> «dos modos de pensar que podían conducir a errores, pero que en sí mismos siguen siendo respetables. Además, hay tres razones para que la encíclica no sea deformada. La primera se la puedo confiar: es la voluntad expresa

---

[1] Guitton, *Paul VI secret*, pp. 110, 141, en Courrier II, p. 82.
[2] *Documentation catholique*, 8 de julio de 1945, col. 498-499, en *ibíd.*
[3] Martina, *Vatican II, bilan et perspectives,* p. 39, en *ibíd.*
[4] Monseñor Roche, *Pie XII devant l'Histoire*; cf. acuerdos Montini-Stalin de 1942, revista *Courrier de Rome*, septiembre del 84, abril de 1986, abril de 95.
[5] *Humani generis.*

del Santo Padre. La segunda es el estado de ánimo del episcopado francés, tan amplio de espíritu, tan abierto a las corrientes contemporáneas… Llego a mi tercera razón. Será breve: los franceses son inteligentes» [1].

De nuevo, Pío XII se enteró de la traición y tomó medidas disciplinarias contra Montini, al que alejó de Roma nombrándolo arzobispo de Milán —*promoveatur ut amoveatur*—. Se negó a darle el capelo cardenalicio y nunca quiso recibirlo en audiencia. Mientras que De Lubac recibía las sanciones del Santo Oficio y veía denunciados sus libros, de Milán le llegaban palabras de adhesión y de aliento [2]. Montini fue creado cardenal por su amigo Juan XXIII, quien le abrió así el camino al pontificado que Pío XII le había cerrado. Ya elegido Papa, Montini pudo utilizar la autoridad suprema al servicio de las fuerzas modernistas.

Más aún que Juan XXIII, abrió las puertas del Concilio a los nuevos teólogos. Su número pasó de 201 en septiembre de 1962, a 480 a finales del Concilio, gracias a la influencia discreta de Pablo VI, que les mostraba su aprobación recibiéndolos en audiencias privadas, concelebrando con ellos y alabando su colaboración [3]. Ejerció la misma influencia discreta sobre los Padres conciliares, para que ratificaran la nueva teología condenada por Pío XII poco antes. El cardenal Daniélou veía en Pablo VI a un *Papa liberal*, esto es, no tanto un Papa indeciso y sin convicción, sino al revés, un Papa empeñado en defender las ideas liberales. Pablo VI sabía lo que quería y usaba de discreción para desviar las reacciones previsibles de los recalcitrantes, como lo atestigua Bugnini [4]. En realidad, con una firmeza metódica y tenaz que desmiente una leyenda igual de tenaz, guiaba la barca con la proa dirigida imperturbablemente hacia el modernismo ecuménico. Fue así como doblegó al padre Charles Boyer, rector de la Gregoriana, para rehabilitar tanto a Teilhard de Chardin como a De Lubac, forzándolo a invitar a este último a un congreso tomista [5].

Con esta misma firmeza el Papa doblegó toda la resistencia de los exegetas, volviendo a admitir a algunos profesores del Instituto Bíblico, guarida modernista bajo la protección del nefasto cardenal Tisserant. Zerwick y Lyonnet, expulsados por el Santo Oficio en 1961, recuperaron triunfalmente su cátedra de Sagrada Escritura en Roma gracias a Pablo VI, a pesar de que no se habían retractado de ninguno de sus errores: la negación de la profecía mesiánica de Isaías 7: 14, «He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz…»; la negativa a entender Romanos 5: 12 en el sentido del pecado original, como lo definió el concilio de Trento; la negación del primado de Pedro en Mateo 16: 17-19, «Bienaventurado eres, Simón…» [6].

Congar tenía razón en decir de Pablo VI que hablaba a la derecha y obraba a la izquierda. También llenaba la Comisión Bíblica de nuevos miembros ilustrados para introducir la *Formgeschichte* de Bultmann. El Papa juzgaba con el mismo prejuicio modernista las desviaciones teológicas de Hans Küng, que había militado de su lado durante el Concilio. De hecho, su condena fue una de las más benignas, pues le permitía seguir enseñando [7]. En cambio, cuando monseñor Lefebvre decidió formar a sus seminaristas de

---

[1] Guitton, *Paul VI secret*, en la revista *Courrier de Rome*, julio-agosto de 1993.

[2] Von Baltasar, *Henri de Lubac*, en Courrier II, p. 90.

[3] Latourelle, en Martina, introducción, *ibíd*., p. 91.

[4] Bugnini, *La reforma liturgica*, Centro Liturgico Vincenziano, 1983, pp. 297-299.

[5] Véase capítulo 15.

[6] Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici,* pp. 215-267.

[7] Küng quería que el cristiano fuera a la vez «católico» (universal) y «protestante» (crítico). Para ello, además de la negación de la divinidad de Jesucristo, exigía «cambiar el estilo del liderazgo, el modo de elección del Papa y de los obispos, el celibato obligatorio, la participación del laicado, la ordenación de las mujeres, la libertad de conciencia moral, incluso en materia de anticoncepción» (cf. Molnar, *Le Dieu immanent*, p. 96).

Écône en la tradición católica, recibió la suspensión *a divinis* y la orden de disolver su Fraternidad y su seminario en treinta días. Sólo porque era antimodernista. Pablo VI, muy clemente con todos los que estuvieran en la izquierda, resucita la Inquisición y las condenaciones para los «integristas». Es cierto que no hay mayor sectario que un liberal.

Después de su protector Juan XXIII, Pablo VI fue el promotor más ardiente de la causa ecuménica. Flanqueado por los cardenales Bea, Frings y Liénart, creía que su deber era abrir un camino nuevo para universalizar la Iglesia, para hacerla aceptable al mundo moderno tal como es, con su falsa filosofía, sus falsos principios sociales y sus falsas religiones. Pareciera que todos esos hombres tienen temor a toda superioridad y a todo exclusivismo. Tienen miedo de ser la sal de la tierra y la luz del mundo, porque eso sería oponerse al mundo. Su falsa humildad los lleva a rechazar todo lo que constituye el orgullo de los católicos: el hecho de pertenecer a la verdadera religión, a la única religión sobre la tierra que defiende las leyes del Decálogo, la única que defiende sus principios de manera racional y lógica, la única que satisface a la conciencia humana por su santidad y caridad. ¡No! Todo eso debe desaparecer. El espejismo de la unión de la humanidad, la fe en el hombre tal como es, creyente o no, obnubilará al jefe espiritual de la humanidad al punto de sacrificarle su papel de Vicario de Cristo. Abandonará el primado de la verdad y el primado del Papa. De esa forma puede desdeñar también el primado de Jesucristo y de la Iglesia.

2. Abandono del primado de la fe

El mayor abandono es, sin lugar a dudas, el del primado de la verdad y de las verdades de fe. La abdicación de la autoridad fue patente con el *Catecismo holandés*, al que sería mejor llamar *Catecismo de las herejías*, negador de los ángeles, del sacerdocio, de la encarnación y de la presencia real. ¡Roma dejaba que ese catecismo circulara por el mundo, con la única condición de que añadiera en apéndice el decreto de condenación romana! Esa grave renuncia al deber de proteger la fe iba a presentarse de nuevo con motivo de la publicación del catecismo de los obispos franceses, *Piedras vivas*, publicado subrepticiamente antes de recibir la aprobación romana. Después de haber hablado de la «miseria de la nueva catequesis» y de la «degradación» con respecto a ese catecismo infectado de herejías, lo cual desencadenó una indignación episcopal, el cardenal Ratzinger retiró su crítica de inmediato, dando a entender que tan sólo quería hablar de la situación global de la catequesis, y no desaprobar el trabajo catequético en Francia. Los obispos franceses pudieron entonces cantar victoria [1].

En realidad, mucho antes de infiltrar la catequesis, la enseñanza revolucionaria ya había socavado las universidades y los seminarios. El cardenal Decourtray confiesa que, hacia los años 50 y 60, la escucha y el diálogo eran moneda corriente en la Iglesia y particularmente en los seminarios de Francia. Los profesores de las universidades también se vieron atrapados de lleno en la tempestad de las técnicas e ideologías, incluida la de la laicización. Se practicaba sobre todo la dinámica de grupo y el aprendizaje de los sistemas modernos de información, que iban desde la expresión libre hasta las técnicas de programación [2]. En pocas palabras, el lavado de cerebro funcionaba a las mil maravillas, más aún cuando Teilhard era el autor más leído, tanto en los seminarios como en las logias

[1] *La Croix*, 19 de marzo de 1983.

[2] Monseñor Defois, rector de la Universidad Católica de Lyon, *Osservatore romano* de lengua francesa, 4 de octubre de 1988, en la revista *Action familiale et scolaire*, «Le modernisme», pp. 77-78.

[1]. ¿Cómo sorprenderse luego de que los clérigos y profesores hayan perdido la referencia de las referencias que es la fe católica?

Por si acaso no bastara el sabotaje de las instituciones y de la enseñanza, los modernistas atacaron la Sagrada Biblia, y quisieron poner en manos de los creyentes una Biblia conforme a sus fantasías tantas veces condenadas. Ésa es la razón de la nueva Biblia llamada «ecuménica». ¿Qué es una *Biblia ecuménica*, si no una traducción fraudulenta con notas infestadas de indiferentismo? No es difícil imaginar la parcialidad y las cosas pasadas por alto en los pasajes demasiado católicos. También la palabra de Dios debe doblegarse a las exigencias de los «hermanos separados». Dios y su palabra molestan.

Las publicaciones de este tipo podían multiplicarse y negar las doctrinas de la Iglesia con total impunidad, pues el Papa suprimió el Índice en 1965 y paralizó el Santo Oficio, siguiendo al pie de la letra la agenda modernista que exigía la disolución de la autoridad: reforma de las Congregaciones romanas, sobre todo las del Santo Oficio y del Índice [2]. ¡Basta ya de condenaciones y de procesos judiciales! El hombre moderno es responsable y lo bastante maduro para juzgar por sí mismo. En adelante, el Papa se niega a condenar nada de nada, y los fieles han de seguir el camino de la Iglesia plenamente y por amor, bastando con que se les muestre el contenido de la fe y la naturaleza de la moral [3]. Del mismo modo el Santo Oficio, transformado a partir de entonces en *Congregación para la Doctrina de la fe*, se ve legalmente paralizado para condenar los casos de notoria herejía, pues el procedimiento inquisitorial secreto queda prohibido. La Congregación debe utilizar el procedimiento judicial ordinario, lo que impide prácticamente toda decisión final, más aún cuando los incriminados cuentan con protectores poderosos. Ésta es la razón de que, después de 1968, se hayan pronunciado tan pocas condenaciones contra las obras de herejes, que pululan impunemente. Tal es el caso de Hans Küng, apoyado por obispos suizos y alemanes. Tal es el caso del padre Léon-Xavier Dufour, profesor de exégesis en Fourvière, que negaba la resurrección de Cristo y fue protegido por sus colegas jesuitas. En virtud de esto, la actividad pontificia se ve reducida a la mitad, pues su finalidad no es sólo propagar el depósito revelado, sino también defenderlo contra los ataques enemigos. Ahora bien, ¿de qué vale un ejército cuando el enemigo sabe que carece totalmente de medios de defensa?

3. Abandono del primado del Papa

Junto con el primado de la fe, el primado del Papa fue también objeto de ataques reiterados después del Concilio. En realidad, el primer antipapista era el mismo Papa. A partir de 1967 se quejaba de que el primado del Papa obstaculizara el ecumenismo [4]. De esa convicción iba a pasar rápidamente a la ejecución, renunciando a su poder de Vicario de Cristo. El forcejeo entre el Papa y las conferencias episcopales sobrevino con motivo de la publicación de la encíclica *Humanæ vitæ*. El Papa nombró una comisión para estudiar el problema de la licitud de la píldora, con un plazo de dos años para decidir, como si el asunto no hubiese sido definitivamente zanjado por la Iglesia desde hacía tiempo. Algunos obispos estadounidenses aprovecharon el plazo para alentar el uso de contraceptivos. La encíclica salió finalmente en 1968 para poner término a la disputa. Ese acto reafirmaba la autoridad

[1] Yves Marsaudon, *L'œcuménisme vu par un franc-maçon de tradition,* Vitiano, París, p. 60.

[2] Citado por san Pío X en *Pascendi*.

[3] Prólogo de Pablo VI al Motu proprio *Integræ servandæ*, del 7 de diciembre de 1965, en *Documentation catholique*, 1966, número 1462.

[4] En *30 Jours*, marzo de 1993, p. 70.

del Papa contra viento y marea: ningún creyente podía negar que la autoridad de enseñanza de la Iglesia fuera competente para interpretar la ley natural. *Humanæ vitæ* se convirtió por esta razón en el acto más importante del pontificado de Pablo VI, porque actuaba contra el parecer de la Comisión de los teólogos y contra los «signos de los tiempos», colocándose en una situación incómoda nada menos que con doce jerarquías contestatarias. El principio de la colegialidad, o sea la corresponsabilidad, permitía en teoría que todos pudieran juzgarlo todo, incluso las decisiones papales. El episcopado francés, seguido de cerca por los holandeses y los canadienses, dio su versión de *Humanæ vitæ*. Pretendía que en el caso de conflicto de deberes, la conciencia puede buscar delante Dios qué deber es mayor en cada circunstancia, y que el deber moral deben ceder siempre que encuentre una dificultad humanamente insoportable. Todo eso provenía de una exégesis tortuosa, en flagrante delito de oposición con la encíclica, que declaraba con todas las letras que un acto esencialmente desordenado nunca podía ser lícito [1].

Ese único acto de autoridad del Papa, y la tormenta que desencadenó por todo el mundo, fueron para él una experiencia tan dolorosa que se negó a repetirla. El tumor de la abdicación papal se abrió con el concilio pastoral de Holanda, que reunió una enorme asamblea de fieles en presencia de los obispos. Noventa por ciento de los miembros votaron por la abolición del celibato sacerdotal, el empleo de sacerdotes secularizados para funciones de párroco, la ordenación de mujeres y el derecho de los obispos a tener voz deliberativa en los decretos del Papa. La respuesta del Papa a esa asamblea es típica del pontificado de Pablo VI. El ojo ve el daño, pero la mano no aplica el remedio a la raíz del mal. El Papa dice que algunas proposiciones doctrinales aceptadas por los obispos lo dejan perplejo y merecen serias reservas. Lo turba profundamente el hecho de que se cite tan pocas veces el Vaticano II, y que las proposiciones no parezcan estar en consonancia con los actos conciliares y papales. A pesar de que los obispos estaban confabulados, en vez de exigirles que reafirmaran la fe sobre los puntos en litigio, Pablo VI proseguía:

> «Nuestra responsabilidad de Pastor de la Iglesia universal Nos obliga a preguntaros con toda franqueza: ¿Qué pensáis que Nos podríamos hacer para ayudaros, para reforzar vuestra autoridad, para que podáis superar las actuales dificultades de la Iglesia de Holanda?» [2].

Este rebajamiento ante los holandeses significó desde entonces la abdicación completa de la autoridad, a tal punto que el 22 de junio de 1972 el Papa confesaba abiertamente:

> «Quizás el Señor me ha llamado a este servicio no porque yo tenga aptitudes, o para que gobierne y salve la Iglesia en las presentes dificultades, sino para que yo sufra algo por la Iglesia, y aparezca claro que es Él, y nadie más, quien la guía y la salva» [3].

A partir de ese momento se produjo la abdicación de hecho. En lugar de leyes preceptivas, Roma se contentó con simples consejos y directivas. En vez de rectificar el error y separar a los herejes de los fieles, el Vaticano practicó la política del avestruz, particularmente en materia litúrgica. En este campo muchos sacerdotes hacían lo que querían. Las iniciativas tomadas sin autorización estaban fuera de control. El Papa en esos casos cedía a menudo contra su voluntad [4]. Así fue como los obispos franceses impusieron ilegalmente la comunión en la mano y forzaron su extensión al mundo entero. Con esa fobia a la autoridad propia de los liberales, a Pablo VI le parecía que el mejor partido era entregar

---

[1] Amerio, *Iota unum*, número 63.
[2] *Osservatore romano*, 13 de enero de 1970, en Amerio, *ibíd.*, número 64.
[3] Amerio, número 65.
[4] Cardenal Gut, *Documentation catholique*, número 1551, p. 18.

el gobierno de la Iglesia a otras manos. De hecho, la reestructuración de la Curia pontificia ponía a todas las Congregaciones romanas bajo el control del Secretario de Estado, que desde entonces podía actuar como el verdadero jefe, mientras que el Papa quedaba relegado al rango de monarca honorario [1].

Si el análisis que hemos dado de los hechos históricos del pontificado de Pablo VI (repetidos luego bajo el pontificado de Juan Pablo II) es correcto, parece que podemos sacar sin dificultad la siguiente conclusión.

El Papa, desde la *Humanæ vitæ*, ya no volvió a usar su infalibilidad para zanjar temas abiertos en materia dogmática o moral, dado que ya no le quedaban fuerzas para oponerse a las decisiones de las conferencias episcopales que hacían contrapeso. Lo que vale para la doctrina ortodoxa vale con mayor razón para la doctrina heterodoxa. Esta conclusión, por sí sola, destruye uno de los principales argumentos utilizados por los sedevacantistas [2].

4. Abandono del primado de Jesucristo y de la Iglesia

Después del primado de la verdad y del Papa, Roma abandonó a sabiendas el primado de Jesucristo, Rey de las sociedades. El abismo que separa a san Pío X de Pablo VI puede expresarse con los dos pasajes de la Sagrada Escritura sobre el reino de Cristo. Descuidando la divisa de san Pío X: «Restaurarlo todo en Jesucristo» [3], los hombres de Iglesia se inclinarán a seguir el clamor de los judíos en el momento de la Pasión: «¡No queremos que Él reine!» [4], repudiando de hecho el reino de Cristo en la tierra. Esa política romana consiste en suprimir los últimos Estados católicos para contentarse con el derecho común. Después de España, Colombia y algunos cantones suizos, le tocó el turno a Italia. Pablo VI, en 1976, preparó el tratado de 1984 para derogar el artículo que especificaba que Italia reconocía a la religión católica como única religión del Estado [5]. Lo que pedía Pablo VI era que se reconociese a la Iglesia católica como una forma de expresión religiosa importante en la historia de Italia, y nada más [6]. Un tal abandono del primado de Cristo Rey en la sociedad debía abrir las puertas a medidas laicistas que se difundieron en países en otro tiempo cristianos: el divorcio y el aborto por decisión unilateral del Estado, la enseñanza no obligatoria del catecismo en las escuelas. ¿Cómo no mencionar, además, la traición de Roma a los católicos de los países comunistas? Así, Pablo VI retiró al cardenal Mindszenty de sus funciones de primado de Hungría para complacer a las autoridades locales. Así, mostró su simpatía por la Iglesia católica cismática de China condenada por Pío XII en 1956. Así, acudió a Colombia para apoyar a los *campesinos* e indirectamente a los *guerrilleros*. Así, abrazó al agente de la KGB Atenágoras levantándole la excomunión. Así, se llevaron a cabo infinidad de contactos entre Casaroli y el gobierno soviético, que sirvieron a la causa comunista. Los católicos perseguidos esperan todavía los frutos tangibles de esa *Ostpolitik* de miopes.

---

[1] Véanse *Regimini Ecclesiæ universæ*, del 15 de agosto de 1967, sobre todo los artículos 18-28; y *Pastor bonus* del 15 de agosto de 1988, que retoma el documento precedente.

[2] Según ellos, la sede de Pedro está vacante porque Roma enseña la herejía en decretos magistrales que, si procedieran realmente del Papa, deberían ser infalibles. Sin embargo, la primera condición de la infalibilidad pontificia es la voluntad de obligar a la Iglesia universal, voluntad que desapareció de hecho desde 1968.

[3] Ef 1: 10.

[4] Lc 19: 14.

[5] *Osservatore romano*, 23 de diciembre de 1976.

[6] En un discurso del 24 de diciembre de 1965, el Papa considera a la Iglesia católica como fermento de distinción pero no de división entre los hombres, distinción que es «del mismo género que la que se encuentra en el lenguaje, la cultura, el arte y la profesión».

Finalmente, Pablo VI abandonó el primado de la Iglesia católica, fuera de la cual nadie puede salvarse [1]. El espíritu ecuménico del Concilio se deja sentir en un doble sentido: empobrecimiento de las riquezas de la Iglesia y apertura escandalosa ofrecida a los herejes. En cuanto a las riquezas de la Iglesia, hablamos sobre todo de la santa misa y de la vida consagrada. La misa es el corazón de la vida cristiana. Pues bien, fue pulverizada con la llegada de la nueva misa, como lo declara cínicamente su arquitecto, Annibale Bugnini [2]. El Papa, en la alocución a los miembros del *Consilium*, que incluía a seis observadores no católicos, le hace al concilio de Trento el reproche de haber oscurecido la más antigua tradición [3]. Jean Guitton explica el pensamiento de su ilustre amigo:

> «En Pablo VI había una intención ecuménica de eliminar, o por lo menos de quitar o atenuar, lo que en la misa era demasiado católico en su sentido tradicional, con el fin de acercar la misa católica a la misa calvinista» [4].

Con ese criterio, se comprende que la *Institutio generalis* dé una definición protestante de la misa:

> «La Cena del Señor, o Misa, es la asamblea sagrada o congregación del pueblo de Dios, reunido bajo la presidencia del sacerdote para celebrar el memorial del Señor. De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la Santa Iglesia, aquella promesa de Cristo: "Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18: 20)» [5].

La nueva misa es equívoca porque siembra la duda sobre el sacerdocio del sacerdote considerado como animador de una muchedumbre, sobre la misa como acto sacrificial rebajado a una simple conmemoración (proposición condenada por el concilio de Trento), y sobre la presencia real negada por los protestantes. Esta ambigüedad puede verse por todos lados. Por el lado católico, los cardenales Ottaviani y Bacci escribieron inmediatamente al Papa que el nuevo *Ordo missæ* se alejaba de manera impresionante, tanto en su conjunto como en sus detalles, de la teología católica de la santa misa tal como había sido formulada en la sesión XXII del concilio de Trento, el cual, al fijar de manera definitiva los cánones del rito, elevó una barrera infranqueable contra toda herejía que pudiera atentar contra la integridad del misterio [6]. Por el lado protestante, Max Thurian, de Taizé, declara:

> «Uno de los frutos de la reforma litúrgica será quizás que comunidades no católicas podrán celebrar la santa Cena con las mismas oraciones que la Iglesia católica. Teológicamente es posible» [7].

No lo era, evidentemente, con el rito tradicional. Siegwalt, profesor de dogmática en la facultad protestante de Estrasburgo, entre otros, dice también que

> «nada hay en la misa renovada que pueda incomodar realmente al cristiano evangélico. Falta saber si a ese rito aún se lo puede llamar misa católica» [8].

El mismo vandalismo que maltrata a nuestra misa paraliza también la vida consagrada. Naturalmente, los sacerdotes son las primeras víctimas de la misa ecuménica. La crisis sacerdotal es inaudita, no tanto porque las defecciones alcancen proporciones

---

[1] IV concilio de Letrán.

[2] «Se trata de una restauración fundamental, de una refundición y, en algunos puntos, de una verdadera creación nueva» (*Documentation catholique*, número 1493, 7 de mayo de 1967).

[3] Jean Guitton, *Paul VI secret*, p. 158.

[4] Jean Guitton, 19 de diciembre de 1993.

[5] *Institutio generalis missalis romani*, 3 de abril de 1969, 1ª edición, en *Nuevas normas de la Misa*, BAC, 1969, pp. 83.

[6] *Bref examen critique,* en Salleron, *La nouvelle messe,* p. 104.

[7] *La Croix*, 30 de mayo de 1969.

[8] «L'intercommunion», *Documentation catholique*, número 1555, 18 de enero de 1970, p. 96. El hermano Roger, de Taizé, dice que la nueva misa sigue la estructura de la Cena luterana. Davies, en *Pope Paul's New Mass*, comprueba que se parece a la del rito anglicano de Cranmer, pero que en realidad exalta sobre todo al hombre (pp. 137 y ss.).

inimaginables, ni porque se legalicen en masa, sino sobre todo porque los mismos sacerdotes parecen renunciar a su carácter sagrado. El sacerdote ha perdido su identidad. Asimismo, el huracán conciliar difunde un espíritu democrático que ataca de frente a la vida religiosa. Después del Concilio, todos los institutos religiosos tuvieron que reunir capítulos extraordinarios para volver a redactar sus constituciones y reglas. El santo Padre Pío no miró con demasiada benevolencia esas innovaciones:

> «Pero ¿qué estáis haciendo en Roma? ¿Qué estáis tramando? ¡Queréis cambiar incluso la regla de san Francisco!».

Las verdaderas reformas religiosas siempre han ido en el sentido de lo fácil a lo más difícil. Aquí, al contrario, la ley general es el espíritu de independencia. Los religiosos destruyen la autoridad del Superior general en beneficio de una asamblea democrática; pulverizan la clausura y la estabilidad monacal; destruyen la vida de comunidad para estar «cada cual en lo suyo»; pierden sobre todo el espíritu de consagración al servicio de Dios para consagrarse al servicio del hombre, o peor, de la humanidad. El cardenal Daniélou no duda en hablar de decadencia religiosa. Las estadísticas están ahí, ineluctables, mostrando que en diez años de período posconciliar la Iglesia había perdido un cuarto del contingente religioso, mientras que el reclutamiento se acercaba al cero absoluto. El descalabro moral de la Iglesia modernista y la licencia espiritual, intelectual y moral, no son obviamente el clima ideal para inspirar a las almas generosas.

Si las fuerzas vitales de la Iglesia se ven neutralizadas por Pablo VI, lo son sobre todo cuando insiste en su idea fija, el ecumenismo a toda costa. Ahí se muestra en toda su profundidad el abandono del primado de la Iglesia católica: levantamiento de la excomunión de los cismáticos orientales, sin imponerles ninguna abjuración; envío del anillo papal a Ramsey, laico, masón y hereje, que imparte su bendición juntamente con el Papa; promulgación del decreto sobre la hospitalidad eucarística hacia los protestantes; concelebración de pastores anglicanos en el Vaticano; entrega a los musulmanes del estandarte de Lepanto; supresión de la exigencia del bautismo católico de los niños en los matrimonios mixtos. Hay en ese Papa un prurito ecumenista, una verdadera «ecumanía» de querer reunir todas las Iglesias y todas las religiones. Como si el Papa nunca hubiera leído el juramento multisecular que se hace durante la coronación papal, y que estipula:

> «Si llegara a traicionar la Tradición recibida de mis predecesores, no me sea Dios un Juez misericordioso en el Juicio Final».

Por desgracia, Pablo VI no siguió los sabios consejos de san Pío X. Éste enseñaba, con toda razón, que la verdad no gusta de la simulación y que es necesario que despleguemos nuestra bandera. Sólo por medio de la honestidad y sinceridad podremos hacer un poco de bien, aunque seamos atacados y observados por los enemigos.

*
*   *

A pesar de sus tendencias optimistas, el 7 de diciembre de 1968 Pablo VI confesó su angustia ante el desastre conciliar:

> «La Iglesia se encuentra en una hora inquieta de autocrítica o, mejor dicho, de autodemolición. Es como una inversión aguda y compleja que nadie se habría esperado después del Concilio… La Iglesia está prácticamente golpeándose a sí misma» [1].

Esas últimas palabras son reveladoras del origen del mal, pero el Papa no quiere darse cuenta de ello. El 29 de junio de 1972 emite un juicio idéntico:

> «Por alguna rendija se ha introducido el humo de Satanás en el templo de Dios: la duda, la incertidumbre, la problemática, la inquietud, la insatisfacción salieron a la luz… ¿Qué ha sucedido? Os confiamos nuestro pensamiento: se trata de una potencia adversa, el Diablo, ese ser misterioso, enemigo de todos los hombres, ese algo sobrenatural, que ha venido a estropear y resecar los frutos del Concilio ecuménico» [2].

En realidad, el Diablo no hubiera podido hacer gran cosa en la Iglesia si no se hubiese instalado ya una Contraiglesia, la masonería con sus fines satánicos secretos sin duda, pero también y sobre todo algunos secuaces dentro de la Iglesia que le prestaron ayuda. Ahora bien, es difícil negar que Pablo VI, después de Juan XXIII, haya mantenido amistades con las sociedades secretas. Montini, antes de 1950, le habría predicho al padre Morlion que en menos de una generación las dos sociedades harían las paces [3]. Ya hemos hablado de los reiterados encuentros del cardenal Bea con la B'nai B'rith de Nueva York, que tanto influyeron en el decreto conciliar *Nostra œtate*. El Papa seguía y alentaba los encuentros, incluso públicos, con los altos dignatarios masónicos, a fin de llegar a un acuerdo público de modelo «ecuménico» entre la Iglesia y la masonería [4]. Sería necesario hablar también de los apoyos incondicionales dados a las organizaciones de orientación masónica, como la Organización de las Naciones Unidas.

Si todos estos hechos son históricos, si se ven confirmados por el trabajo perseverante de demolición de todos los valores de la Iglesia, entonces no sorprenderá a nadie la angustia que nos agobia al leer el discurso de Pablo VI en la clausura del Concilio. En él dice sentir una simpatía inmensa por la Contraiglesia, o sea, en definitiva, por la Iglesia luciferina:

> «La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión (porque lo es) del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha invadido por completo» [5].

Ese texto, ya importante en el marco del Concilio, lo es aun más porque parece dar una clave para descifrar el enigmático pontificado de un Papa no menos enigmático. Pablo VI, por desgracia, ¿no sirvió a la *religión del hombre que se hace Dios* más que a la *religión del Dios que se ha hecho hombre*?

---

[1] En Amerio, *Iota unum*, número 7.
[2] En Amerio, *ibíd*.
[3] Y. A. Ferre Benimeli, G. Caprile, *Massoneria e Chiesa cattolica*, p. 91, en Courrier I, p. 417.
[4] Rosario Esposito, *Le grandi concordanze fra Chiesa e massoneria, op. cit.*, p. 420, en Courrier I, p. 418.
[5] *Enchiridion vaticanum*, en Courrier I, p. 416; *Vaticano II, historia, doctrina, documentos*, p. 1295.

CAPÍTULO XXIII

Los Evangelios no históricos de Ratzinger

La Revelación divina había sido, como señalamos en su momento, el objeto de batallas campales entre la facción modernista, aún minoritaria, y los ortodoxos. En Roma, en vísperas del Concilio, hubo escaramuzas entre los jesuitas modernistas del Instituto Bíblico por un lado, y la universidad de Letrán unida al Santo Oficio por el otro. Durante el mismo Concilio, Rahner había lanzado el grito de guerra contra las fuentes de la Revelación. Hacía del esquema sobre la Revelación el caballo de batalla del ecumenismo, que debía asestar un golpe mortal al corazón mismo de la teología tradicional. ¡Y con razón! Rahner, apoyándose en Lutero, quería reducir la Revelación oral y escrita a la sola Escritura. Una vez descartada la Tradición, atacaba la Escritura dejada a merced de cualquiera. Rahner intentaba privarla principalmente de todo fundamento objetivo e histórico, de modo que los Evangelios, que siguen siendo la piedra de toque de la fe, no serían después de todo tan seguros ni infalibles.

Veinte años después uno de sus viejos amigos, Ratzinger, promovido a cardenal, asesta un nuevo golpe mortal a la Revelación moribunda. Se hace el defensor de la Revelación permanente, inagotable, salida de la interpretación de cada fiel y elevada a la categoría de Magisterio supremo de la Iglesia. Partiendo, como Lutero, de la *sola Scriptura*, destruye tan bien como él la verdad de las Escrituras, para desembocar mejor que él en el libre examen comunitario, fuente de la Revelación indefinida.

1. Los nuevos Luteros

En ciertos aspectos, el cardenal Josef Ratzinger se parece a Pablo VI. Como él, es todopoderoso en la Curia, ya que acapara las funciones de prefecto en la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Comisión Teológica Internacional y en la Pontificia Comisión Bíblica. Como Pablo VI, llora por el trabajo de demolición que se lleva a cabo a su alrededor. Y sin embargo, como Pablo VI, actúa como ideólogo ciego que sigue sus principios hasta el fin. No se le ocurre pensar que son esos mismos principios, y no su interpretación abusiva, los que están envenenados. Por eso el drama del pontificado precedente no parece dar muestras de llegar a su fin. Todos los maestros de Juan Pablo II, lejos de hacer una autocrítica objetiva de las suertes y desgracias del pasado, siguen hacia adelante con resolución, mistificados por un optimismo ciego. El drama se transforma en una loca tragedia. Habíamos visto cómo Pablo VI liquidaba lo que la Iglesia tiene de más precioso. Ratzinger y su equipo van a empeñarse en lo mismo, poniendo el hacha a la raíz misma de la fe, la doble Revelación. El problema esencial para ellos no es saber qué sucedió objetivamente, sino saber si estamos dispuestos a dejar que Jesucristo se apodere de nosotros [1]. ¿Qué diferencia hay entre esta gente y los fideístas sentimentales como Schleiermacher y Strauss?

Ratzinger sabe que su nueva concepción de la Revelación presenta algunos inconvenientes, y no lo oculta:

---

[1] W. Kasper, *Jesús, le Christ*, Cerf, pp. 213-214.

> «Después del Concilio, las diferencias de confesiones entre la exégesis católica y protestante desaparecieron prácticamente… Pero el aspecto negativo de ese proceso es que, a partir de ahora, incluso en ambientes católicos, la separación entre la exégesis y el dogma es total, y la Escritura se ha convertido por sí misma en una palabra del pasado que cada cual debe esforzarse en traducir al presente, sin poder apoyarse demasiado en la base en que se aguanta. La fe se convierte entonces en una especie de filosofía de la vida que cada cual trata de extraer de la Biblia. El dogma, privado del fundamento escriturario, carece de sostén. La Biblia, que se ha separado del dogma, se convierte en un documento del pasado; ella misma pertenece al pasado» [1].

Por mucho que Ratzinger dé ahora el grito de alarma, no es el último en provocar una catástrofe. Es cierto que Pablo VI había tenido su parte de responsabilidad al alejar a los exegetas conservadores y al condecorar con el título de teólogos del Papa a hombres de vanguardia del Instituto Bíblico. También había elogiado las teorías de Bultmann [2], poniendo el Magisterio oficial a remolque de los peores críticos protestantes. Lo más dramático es que, bajo la influencia de Ratzinger, esa ideas modernas detentan ahora el monopolio absoluto. Ya no es sólo una malla, sino una tela de araña gigante que se abate sobre Roma, y nada escapa a las redes de esos tecnócratas. Ahora que están al mando, los modernistas ya no ocultan su victoria. Mientras que los colegas del *Concilium* (el modernismo *hard*) se apoderan de las cátedras teológicas, los fundadores de *Communio* (el mismo modernismo *soft*), Von Balthasar, De Lubac y Ratzinger, se convierten en cardenales [3]. *Communio* proporcionó la mayor parte de los teólogos nombrados obispos en estos últimos años, cuya influencia en la Iglesia va mucho más allá de su propia jurisdicción diocesana. Constituyen un verdadero *think tank* —grupo de reflexión— de la Iglesia de Karol Wojtyla [4]. Ratzinger ubicó a sus protegidos en los puestos de mando más codiciados. Él es el organizador de ese pulpo de múltiples tentáculos que satura toda la teología «romana». Así es como incorporó en la Doctrina de la Fe a monseñor Lehmann, que niega la resurrección corporal de Jesús; a Georges Cottier, partidario del diálogo entre la Iglesia y las logias masónicas; y a Albert Vanhoye, para quien Jesús no era sacerdote. Asimismo, en la Comisión Teológica encontramos a monseñor Schönborn, que elogia la Superiglesia ecuménica de Von Balthasar; y a monseñor Léonard, hegeliano responsable del seminario Saint-Paul, al que Lustiger envía sus seminaristas.

Entre los adeptos del clan neomodernista, hay que mencionar sobre todo a monseñor Kasper. Es uno de los compositores de la nueva sinfonía de la Revelación, pues es el redactor del documento de la Comisión Teológica publicado en 1988, endosado por Ratzinger, otro de sus viejos amigos. Ahora bien, para saber cuál es su doctrina en materia de exégesis, basta citar algunos extractos de su *Jesús, el Cristo*, la versión alemana de Renan. Sigue la famosa «Historia de las formas» de Bultmann, siempre de moda. De ella saca la conclusión de que

> «muchas historias de milagros son proyecciones retrospectivas "de experiencias pascuales" de la vida terrena de Jesús, o de representaciones anticipadas de Cristo glorificado» [5].

Así,

---

[1] Ratzinger, *L'interprétation biblique en question,* en *L'essegesi cristiana oggi,* Piemme, 1991.

[2] Pablo VI, *Documentation catholique*, 7 de abril de 1974, p. 325 b. Allí repetía el elogio que, en 1964, hizo la Pontifica Comisión Bíblica bajo el cardenal Tisserant, conocido por su nefasto papel en el Concilio.

[3] Henrici, en *30 Jours*, diciembre de 1991, en Courrier II, p. 95-96.

[4] *Il Sabato*, 6 de junio de 1992.

[5] Kasper, *op. cit.* Reproduce textualmente la tesis propuesta por Loisy del ciclo pascual, que sería la versión del Cristo glorificado retocada por las comunidades cristianas posteriores. Sin lugar a dudas, no hay nada nuevo bajo el sol… modernista.

> «los milagros que se refieren a la naturaleza son, muy particularmente, un incremento secundario respecto de la tradición original» [1]. «Los textos evangélicos en que se habla de un Resucitado a quien se toca con las manos y que cena con sus discípulos, son afirmaciones más bien toscas… que hacen correr el riesgo de justificar una fe pascual demasiado "rosa"… Los milagros sólo podrían ser comprobados de verdad si conociéramos realmente todas las leyes de la naturaleza y pudiéramos tener el conocimiento perfecto de cada caso particular. Jesús no es el Hijo de Dios. La divinidad de Cristo es una invención paulina o johánica» [2].

Del mismo modo, Kasper niega la resurrección y pone en duda la concepción y la maternidad virginal de María. Niega por último la infalibilidad de la Iglesia, que habría transfigurado y alterado la Revelación. Kasper no es un creador, sino sólo el brillante repetidor de sus maestros, Loisy, Renan, Harnack y Bultmann. Lo más triste es que ese negador del testimonio apostólico haya sido promovido a sucesor de los Apóstoles, y sobre todo a redactor principal del documento pontificio sobre la Sagrada Escritura.

Junto a ese compositor el Papa colocó un director de orquesta en perfecta armonía intelectual. Ratzinger, antiguo brazo derecho de Rahner, no es un exegeta de profesión. Sin embargo, imprime en los documentos el sello de su poderosa autoridad como defensor titular de la fe. Para saber lo suficiente sobre este nuevo baluarte de la ortodoxia, basta hojear su *Fe cristiana, ayer y hoy* [3], especie de clásico constantemente reeditado que ha deformado a toda una generación de clérigos y laicos. Ahora bien, ¿qué enseña en su libro?

> «Cristo llegó a coincidir con Dios cuando en la cruz encarnó serlo para los demás. Como hombre ejemplar, como el hombre-tipo, trasciende el límite de lo humano. En Jesucristo el proceso de hominización ha llegado realmente a su término» [4]. «La fe ve en Cristo el comienzo de un movimiento que introduce cada vez más a la humanidad dividida en el ser de un único Adán, de un único "cuerpo", en el ser del hombre del futuro. Ve en Cristo el movimiento hacia ese futuro del hombre, en el que éste se verá totalmente "socializado", incorporado a lo Único» [5].

Ratzinger no está exento del virus teilhardiano. Lo que aquí se dice de la cristología vale también para los demás artículos del libro. La doctrina de la salvación y la satisfacción vicaria son invenciones medievales. La concepción virginal de María se expone de manera nebulosa, y no se menciona la maternidad divina. Esta *Fe cristiana, ayer y hoy* nos informa más sobre el pensamiento neomodernista que sobre el dogma católico. ¿Los doctores de Israel se habrán desilusionado y retractado de sus obras de juventud? No lo parece. Sus obras continúan siendo éxitos de librería y siguen deformando a generaciones de sacerdotes inocentes que no reciben de los autores ninguna advertencia que los alerte. Con semejantes compositores y semejante director de orquesta, ¿qué sinfonía nos van a tocar? Los últimos documentos pontificios resuenan como una amalgama sorprendente de todas las melodías modernistas ofrecidas hasta el día de hoy. Toda esa serie de textos se resuelve en un acorde final digno del luteranismo más refinado.

2. Los Evangelios no son palabra de Evangelio

Con la *sola Scriptura*, el sistema bíblico protestante se presenta como un péndulo en el aire sin base ni fundamento. A falta de otras pruebas, las solas variaciones y contradicciones protestantes bastan para desautorizarlo. Desde el enfoque católico, la cuestión escrituraria separada de la Tradición y del Magisterio es una necedad. Los

[1] *Op. cit.*, pp. 129-130.
[2] *Op. cit.*, p. 253.
[3] Ediciones Mame et Cerf, 1985.
[4] *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, pp. 158-159. En Courrier, pp. 100-101.
[5] *Op. cit.*, pp. 162-163.

pergaminos no pueden decirlo ni explicarlo todo. Presuponen una autoridad que los delimite y les asigne su propia autoridad. Se necesita una autoridad viva y activa que resuelva, enseñe, envíe al cielo y lance anatemas bajo pena de condenación al infierno. Pero estamos en terreno modernista, y todos los documentos pontificios recientes toman como punto de partida la Escritura, a la que se engancha *luego* la Tradición eclesial [1]. Eso es empezar la casa por el tejado, eso es dejar las Sagradas Escrituras en manos de cualquiera, que las interpretará según su propio parecer. Es una toma de postura que conduce inevitablemente al libre examen luterano. En lugar de fundar la inspiración divina y la inerrancia bíblica en el Magisterio constante de los Padres y de toda la Iglesia, se deja que la misma Sagrada Escritura se encargue de defenderse a solas, y se permite que se la compare con un vulgar documento profano que debe analizarse solamente en base a los criterios internos. Los desengaños de los protestantes ya nos han demostrado dónde acaba semejante aventura.

En los últimos documentos pontificios era de esperar que Roma diera directivas claras sobre los tres fundamentos de la exégesis católica: la inspiración divina de las Sagradas Escrituras, su infalibilidad absoluta y universal, y la historicidad de los cuatro Evangelios. Son las tres verdades de fe divina que los maestros del Instituto Bíblico, después del cardenal Martini y de Ignace de la Potterie, el protegido de Ratzinger, niegan en Roma con total impunidad. La constitución *Dei Verbum*, del Vaticano II, sólo se salvó de la herejía por una intervención del Papa al último momento, pero al mismo tiempo dejaba flotar la duda sobre puntos tan esenciales como la inerrancia absoluta. Los modernistas habían actuado en el sentido de un hábil compromiso. En 1993 la Comisión Bíblica firma la abdicación de Roma al negarse a tocar el tema de la inspiración, como si se tratara de un detalle y no de un punto capital para la fe cristiana. En realidad, aunque el texto no niega explícitamente la inspiración divina, no deja de sugerir esa negación, pues niega que la Sagrada Escritura sea infalible. Presenta, en efecto, un panorama variado de los distintos acercamientos, que van desde el método histórico-crítico hasta la lectura fundamentalista, pasando por los enfoques sincrónicos, tradicionales (canónicos y judíos) y contextuales (liberacionista y feminista). Ahora bien, en el concierto universal de alabanzas de las distintas interpretaciones, la declaración sólo se muestra severa con el «fundamentalismo bíblico» [2]. Bajo esta denominación los modernistas pretenden englobar deliberadamente el error y la verdad, el literalismo estrecho del fundamentalismo protestante y la postura católica tradicional definida por León XIII. Cuando la Comisión condena el «fundamentalismo» que defiende la infalibilidad de los detalles en los textos bíblicos, no hace más que tirar a la basura la doctrina unánime de los Padres de la Iglesia y del Magisterio universal.

Por lo que se refiere a la historicidad de los Evangelios, la omnipresente exégesis del momento, el método histórico-crítico, la pone totalmente en duda.

En 1988, la Comisión Teológica recuperaba todas las nociones falseadas del método histórico-crítico, el «círculo hermenéutico» de Heidegger, la importancia de «los signos y los símbolos» del padre De Lubac y Ricœur, con el apoyo de Ratzinger y de Juan Pablo II [3]. La Comisión Bíblica de 1993 lamenta desde luego que este método siembre la perplejidad y la

[1] Esos documentos oficiales fueron publicados por la Comisión Teológica Internacional en 1975 y 1988, y por la Pontificia Comisión Bíblica en 1993 (*Documentation catholique*, 2 de enero de 1994, número 2085; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ediciones Paulinas, 1993).

[2] *Documentation catholique, ibíd.*, p. 26; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 64.

[3] *Entrez dans l'espérance*, capítulo «¿Qué pruebas tenemos de la existencia de Dios?». El Papa cita a los filósofos de la hermenéutica bíblica, Ricœur, Lévinas, Eliade y Buber. El calvinista Ricœur recupera la exégesis espiritual del padre De Lubac, pero le da una interpretación aún más radical.

duda sobre innumerables puntos relacionados con la fe. ¿Lo condenará tal vez? No. Al contrario, se propone rehabilitarlo en el marco de la apertura a las interpretaciones más abigarradas. Hay libertad para todo y para todos, salvo para los enemigos de la libertad. Una vez más, los «fundamentalistas» —es decir, todos los Padres de la Iglesia— quedan excluidos. ¿Y por qué? Porque

> «no tienen en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, sino que confunden ingenuamente el estadio final de esa tradición (lo que escribieron los evangelistas) con el estadio inicial (las acciones y las palabras del Jesús de la Historia)» [1].

El documento pontificio pretende asentar como definitiva la distinción entre el Jesús de los Evangelios y el Jesús de la Historia, elaborada por Loisy y recuperada por Bultmann. Pero, por si acaso la pastilla fuera demasiado difícil de tragar, se la recubre indebidamente (¡pero qué importa eso!) con la autoridad de Pío XII, citando la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Aunque el Papa, en 1943, exhortaba a investigar el sentido literal y los géneros literarios, los exegetas modernistas fingieron ver en eso la aprobación de sus herejías. Por supuesto, se cuidaban mucho de no leer las insistentes afirmaciones de la inerrancia absoluta de la Biblia, y hacían oídos sordos a las advertencias del mismo Pío XII en *Humani generis*, dirigidas precisamente contra la crítica bíblica y la exégesis espiritual. El documento de 1993 tiene el descaro de poner a Pío XII en contradicción consigo mismo.

La conclusión, tan inevitable como increíble, es que en Roma, desde hace más de treinta años, se enseña a la vista de la autoridad que los evangelistas pusieron en boca de Nuestro Señor palabras que nunca pronunció, o sea que san Mateo y san Juan son unos mentirosos. Ahí viene a parar el método histórico-crítico rescatado de los protestantes de la peor especie. No es de extrañar que el espíritu apostólico esté en vías de extinción. ¿Quién querría cruzar los mares y derramar su sangre por Escrituras plagadas de errores, para enseñar un Evangelio más o menos simbólico, y por un Cristo que no tiene nada que ver con el verdadero Jesús de la Historia? Y para colmo, de ahora en adelante, es una tesis aceptada universalmente. ¡Que nadie toque la *Formgeschichte* bultmanniana! Por más que un científico papirólogo, Thiede, honesto investigador protestante, demuestre que las grutas de Qumran contienen un fragmento del Evangelio de san Marcos que data del año 50 después de Cristo, los exegetas, con un desprecio categórico por la ciencia, se oponen al hallazgo por razones supuestamente teológicas [2]. Así, pues, después de haber separado la fe de la ciencia, los modernistas transforman la fe para adaptarla a la seudociencia de la evolución, y hacen oídos sordos a la ciencia de los hechos.

3. La revelación inagotable

Es interesante ver cómo los modernistas, tomando como punto de partida la *sola Scriptura* de Lutero, llegan exactamente a la misma conclusión: la destrucción pura y simple de la Biblia como regla de la fe. También es interesante ver cómo se desarrolla el mismo paralelo alrededor de la Revelación, tanto oral como escrita. En la doctrina católica sobre la Revelación, Dios habla a los hombres. Ante su divino Maestro, el hombre sólo puede

[1] *Documentation catholique,* número 2085, p. 27; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 66.

[2] En realidad, el papiro 7Q5 fue identificado en tiempos de Pablo VI por el padre O'Callaghan como conteniendo un fragmento de san Marcos (6: 52-53). Esta noticia extraordinaria fue silenciada por Pablo VI a pedido del futuro cardenal Martini, porque destruía por la base todo el andamiaje artificial del método histórico-crítico, y hacía volver a la doctrina católica en nombre de la ciencia. Véase también 7Q4, que se identifica con 1 Tim 3: 16 a 4: 3. Véanse Thiede y d'Ancona, *The Jesus Papyrus*, Weidenfeld and Nicholson, 1996, pp. 49-69, y O'Callaghan y su reciente libro, *Los testimonios más antiguos del Nuevo Testamento*.

callar y aceptar la Revelación infalible transmitida por vía oral y escrita. Esta Revelación, que se cerró con la muerte del último de los Apóstoles, debe ser enseñada a través de los siglos por una autoridad establecida por el mismo Jesucristo. Esta autoridad, el Papa y los obispos, constituye el Magisterio vivo auténtico que tiene como fin interpretar y transmitir fielmente el depósito revelado. Esta enseñanza recibe el nombre de *Tradición viva y verdadera*, en perfecta concordancia con el depósito revelado, bajo pena de no ser más que una *traición*. Huelga decir que entre los innovadores no queda nada de esta doctrina.

Los teólogos de moda imitan a los militares. Los soldados del cuerpo de ingenieros nos enseñan que existen dos maneras de inutilizar un lugar donde hay agua. Se puede cortar el canal que lo conecta con su fuente, y así es como nuestros teólogos de tinte protestante aceptan la fuente escrita de la Revelación, quitándole su fundamento, la enseñanza tradicional de la Iglesia. También se lo puede contaminar vertiendo en él aguas insalubres, de manera que el agua sea abundante pero no potable.

Eso es lo que hizo Lutero. Y eso es lo que hacen los modernistas romanos, pero con mayor ingeniosidad. Al revés de Lutero, presentan de nuevo las dos fuentes de la Revelación. De esta forma se vuelve a hacer uso de las palabras altisonantes de Tradición, Revelación, Magisterio eclesiástico, a las que los protestantes no estaban acostumbrados. ¿Significa eso que nuestros teólogos hayan vuelto a las fuentes puras del Magisterio tradicional? Rápidamente nos desengañamos de ello, porque nos damos cuenta de que detrás de la fachada de esas palabras altisonantes no queda nada de la sustancia católica.

La lectura de los documentos pontificios nos da la impresión de hombres presos de vértigo intelectual. No hay nada fijo, nada constante, todo se lo lleva la corriente.

Según la enseñanza del documento de 1993, la Revelación no se cerró con la muerte del último Apóstol. No es un depósito fijo, un diamante precioso guardado en un estuche que lo protege. Es algo que se prolonga y crece al capricho de las «relecturas enriquecedoras» en el Espíritu, según la exégesis espiritual del padre De Lubac. La exégesis espiritual se interesa por la vida, por el dinamismo del misterio pascual de Cristo, por el desarrollo del sentido y por el cambio del texto. El texto se convierte en símbolo y abre posibilidades inéditas de sentido [1]. Se refiere, por supuesto, a los sentidos ecuménicos, evolucionistas, carismáticos y demás fantasías descritas por Ratzinger [2]. Dicho de otro modo, la Revelación y la inspiración se prolongan en la Historia cuando cada cristiano lee la Biblia y se siente inspirado. La Tradición se inscribe en ese sistema. En lugar de ser la voz de su Fundador ausente, la Revelación es el círculo en continuo crecimiento de los diversos testimonios sobre la vida y las palabras de Jesús. Los textos no sólo pueden, sino que deben admitir una interpretación pluralista, el sentido literal, el sentido del misterio pascual, las circunstancias presentes de la vida en el Espíritu. Así como en otro tiempo el texto se interpretó según el «medio vital» de la comunidad primitiva, así también los exegetas deben traducir hoy la fe según el tiempo presente [3]. En otras palabras, en las generaciones precedentes hay cosas que tomar y cosas que dejar, para abrir paso al verdadero progreso. Aquí el documento revela sus verdaderas fuentes: Loisy y su germen de vida con sus desarrollos sucesivos y contradictorios; Bultmann con sus Evangelios no históricos; De Lubac con su Tradición viva

[1] *Documentation catholique, ibíd.,* pp. 29 y 31; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* 76 y 82.

[2] El documento romano reconoce que «este pluralismo de métodos y acercamientos es apreciado por unos como un índice de riqueza, pero a otros les da la impresión de una gran confusión» (*Documentation catholique, ibíd.*, p. 15; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 29).

[3] *Documentation catholique, ibíd.,* pp. 38-39; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pp.104-108.

sin vínculo lógico con el pasado. La contradicción, la divergencia, el fárrago de lenguas de que ya se quejaba san Pablo, no parecen molestar a los teólogos romanos.

La novedad que aparece en los textos pontificios se debe al modo de ejercer el Magisterio. Desde una perspectiva católica, la Iglesia habla como Maestra a la que todos deben escuchan bajo pena de condenación eterna. El Magisterio es la Tradición de la Iglesia, el órgano de enseñanza divinamente instituido: «Quien a vosotros oye, a Mí me oye» [1]. Habla en nombre de Dios e interpreta infaliblemente la palabra de Dios escrita. Pero a partir de ahora la Iglesia ha vivido su Revolución Francesa y debe adaptarse aceptando los principios democráticos. Hay que tirar a la basura la enseñanza por vía de autoridad, porque, como nos advierte Ratzinger, hacer una «lectura crítica» de la Biblia significa dejar de recurrir a la Tradición y a la autoridad [2]. Pero sólo se destruye bien lo que se reemplaza. Si la autoridad ya no tiene el poder de enseñar, ¿quién tendrá ese poder? El Magisterio escriturario viene de la base y debe ser interpretado con autoridad por la base [3]. El «sentido de la fe» del *Pueblo de Dios* es la palabra clave que señala, de hecho y de derecho, la abdicación del Magisterio auténtico de la Iglesia. Siguiendo a *Lumen gentium* del Vaticano II, la Comisión Bíblica explica que, por obra y gracia del Espíritu, la palabra exterior se convierte para los fieles en «espíritu y vida». De esta forma son instruidos por la unción de Dios mismo. Lutero puede sentirse contento. Sin embargo, ante el peligro de anarquía de un libre examen como ése, la Comisión Bíblica agrega un aspecto sociológico:

> «El creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común» [4].

Es la institución del libre examen *comunitario* en la Iglesia, que san Pío X ya había condenado bajo el nombre de *conciencia colectiva*. Surgiendo de sus cenizas, se lo promueve y eleva a la categoría de intérprete auténtico de la Revelación. De hecho, ese supuesto «sentido de la fe» del Pueblo de Dios es orientado por los teólogos, que también promueven el espíritu del día: el diálogo, el pluralismo, la cooperación, la prohibición de prohibir. Eso no es más que la rehabilitación de Lutero con su libre examen. Esta interpretación lutero-modernista, bendecida por la Iglesia, firma la destrucción tanto de la Biblia como del dogma.

4. Aplicaciones prácticas

Ya hemos dado muchos ejemplos de teólogos, obispos y cardenales que enseñan el error en materia bíblica, relativos entre otros al carácter histórico de la resurrección de Jesús, a su divinidad, al primado de Pedro. Son legión los que, desenmascarándose, hacen alarde de sus opiniones sin el menor pudor [5]. Mucho más grave es, en razón de su función suprema, el apoyo que Juan Pablo II dio a los pentecostales protestantes y a los grupos carismáticos. Pero quizá sea aún más escandalosa la exégesis que el propio Papa hace de la Sagrada Escritura.

---

[1] Lc 10:16.

[2] Ratzinger, en *L'essegesi cristiana oggi*. De hecho, la Comisión Bíblica, en el documento de 1993, dice claramente que es tan sólo un órgano de investigación y consulta formado por especialistas, y no ya un órgano del Magisterio, cf. introducción de Ratzinger, *Documentation catholique*, *ibíd*., pp. 13-14, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pp. 23-25.

[3] *Documentation catholique, ibíd.,* pp. 34-35; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pp. 92-96.

[4] *Documentation catholique, ibíd.,* p. 35; *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 94.

[5] Hay que citar, entre otros, a Zerwick y Lyonnet, que confirman la duda de la Comisión Bíblica (1993) sobre la profecía mesiánica de Isaías 7: 14: «He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz...». Niegan también el primado de Pedro en Mateo 16: 17-19: «Bienaventurado eres, Simón...», y se niegan a entender Romanos 5: 12 en el sentido del pecado original, como lo definió el concilio de Trento. Mc Cool niega Mt 13: 1-8; Mt: 18: 23; Descamps niega Mt 5: 32; Mt 19: 9 y Jn 6: 69-71; Léon-Dufour interpreta la resurrección de Jesús de manera *meta-histórica*. Cf. Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici*, pp. 215-267.

Veamos un ejemplo que es todo un símbolo. Se trata de la duda sembrada sobre el célebre texto de la Mujer que aplasta a la Serpiente. El 29 de mayo de 1996, citando el texto protoevangélico [1], el Papa dice que

> «ya hemos tenido antes la ocasión de recordar que esta versión no corresponde al texto hebreo, en el que no es la Mujer, sino más bien su descendencia, su Descendiente, quien debe aplastar la cabeza de la Serpiente. Ese texto, pues, no atribuye a María sino a su Hijo la victoria sobre Satanás».

De inmediato la prensa se apoyó en esto para declarar que la imagen de María aplastando a la Serpiente bajo sus pies era falsa. Sin embargo, el Papa sabe que su interpretación va contra la tradición patrística unánime, y especialmente contra la bula dogmática de Pío XII para la definición de la Asunción. ¿Acaso Nuestra Señora aplastando a Satanás ya no está bien vista en la época ecuménica?

Más grave aún es el discurso del Papa sobre el infierno, que de verdad huele a azufre:

> «No es un castigo de Dios impuesto desde afuera, sino el desarrollo de premisas propuestas de antemano por el hombre en esta vida… Para describir esa realidad, la Sagrada Escritura utiliza un lenguaje simbólico… Recurriendo a esas imágenes, el Nuevo Testamento presenta el lugar destinado a las personas que se han hecho culpables de injusticia, como un horno ardiente donde "habrá llanto y crujir de dientes" [2], o incluso como la gehena "donde el fuego no se apaga" [3]… Estas [imágenes] indican la frustración y el vacío absoluto de una vida sin Dios. Más que un lugar, el infierno indica la situación en que se encuentra el que se aleja libre y definitivamente de Dios, fuente de vida y de alegría» [4].

Aquí el Papa va contra la teología católica enseñada constantemente: el fuego del infierno es real; el fuego es la pena de sentido, que se distingue de la pena de daño o pérdida de Dios; el infierno, el cielo y el purgatorio son lugares y no sólo una condición de vida. Pero lo peor viene a continuación:

> «La condenación sigue siendo una posibilidad real, pero no nos es dado saber, sin revelación divina particular, si concierne efectivamente a los seres humanos, y a cuáles».

Así, pues, contra la enseñanza constante de la Iglesia, para Juan Pablo II el infierno es el lugar de suplicio de los demonios, pero no podemos saber si alguna vez habrá también allí hombres condenados. Eso supone implícitamente recuperar la tesis wojtyliana de la salvación de todos los hombres, incluso a pesar de ellos. Supone aceptar la herejía del infierno vacío sostenida por Rahner y Von Balthasar, quien declaraba que Ratzinger y Wojtyla compartían su opinión [5]. Ahora bien, la negación del infierno conduce muy lejos. Conduce a la negación del pecado original y de lo sobrenatural, y a la relativización del misterio de la redención. Conduce a la concepción de un Dios tan bueno que es impotente para condenar a quienes lo desprecian.

Asimismo, el mensaje del Papa a la Academia Pontificia de las Ciencias asestaba un golpe muy mediatizado, golpe que mataba dos pájaros de un tiro, o mejor dicho tres. No sólo el mensaje violenta el texto del Génesis sobre la creación del hombre a partir del polvo, sino que asume el evolucionismo en su totalidad:

---

[1] Gen 3: 15.

[2] Mt 13: 42; cf. 25: 30 y 41.

[3] Mc 9: 43.

[4] *Audiences générales*, 21 y 28 de julio, 4 de agosto de 1999, *Documentation catholique*, número 2210, p. 760, en *Le Sel de la terre*, número 31, p. 192.

[5] En Courrier II, pp. 19-20 y 23.

> «Hoy en día, a casi medio siglo de la publicación de la encíclica [*Humani generis*], los nuevos conocimientos nos llevan a dejar de considerar la teoría de la evolución como una simple hipótesis… La convergencia, no buscada ni provocada, de los resultados de investigaciones realizadas independientemente unas de otras, constituye en sí mismo un argumento significativo a favor de esta teoría» [1].

En realidad, la postura modernista de Darwin sobre el origen simiesco del hombre está ahora en pleno descalabro y se discute cada vez más. Por lo que a la convergencia se refiere, todas las disciplinas anexas, embriología, genética, geología, paleontología, experimentan serias dificultades para integrar el evolucionismo. Esa fue la conclusión a que llegaron los científicos evolucionistas en el Congreso de Chicago de 1980 [2]. ¿Por qué el Papa se empeña en resucitar un mito muerto y sepultado? Porque, entre los mitómanos del evolucionismo, está Teilhard de Chardin, que pretendía fundar su teología del evolucionismo crístico del hombre en la evolución de las especies. Ahora bien, Ratzinger comparte la teología evolucionista teilhardiana, y el Papa la alaba [3]. ¿Será Juan Pablo II el Papa del teilhardismo, la religión no ya de la encarnación de Dios, sino de la «ascensión del hombre»? Es la última pregunta que debemos examinar antes de concluir nuestra investigación.

---

[1] *Mensaje de Juan Pablo II*, 31 de octubre de 1992.
[2] *Newsweek*, 3 de noviembre de 1980.
[3] *La Sapienza della Croce*, abril-junio de 1966, p. 137. Véase más arriba, al final del capítulo 15.

CAPÍTULO XXIV

Juan Pablo II, un nuevo Pablo

> «Esperemos que la Providencia nos conserve por mucho tiempo a Pablo VI, pero el día en que necesitemos un Papa, yo ya tengo a mi candidato: es Wojtyla. ¡Sólo que eso es imposible, no tiene la menor probabilidad!» [1].

De Lubac tenía sus motivos para apoyar la elección de un cardenal polaco, elección que sorprendió a más de uno. Ahí estaba, por supuesto, el cardenal primado Wyszynski, que encarnaba a la Iglesia de los mártires. Pero él no era *papabile*, porque denunciaba demasiado abiertamente a la Iglesia posconciliar, una Iglesia cuyo *credo* se había vuelto elástico y cuya moral se había hecho relativista, una Iglesia en medio de la niebla, una Iglesia que cerraba los ojos ante el pecado. En cambio, el cardenal Wojtyla era moderno y, lo que es más, un modernista hecho y derecho. El arzobispo de Cracovia apoyaba la edición polaca de *Communio* y, una vez elegido Papa, no tardaría en promover al cardenalato a sus tres fundadores, Ratzinger, De Lubac y Von Balthasar, aunque este último haya fallecido en la víspera de su entronización.

El padre Meinvielle, en un libro memorable escrito en 1970 [2], anunciaba la formación de una doble Iglesia: la *Iglesia de la promesa* que profesaría la fe incorruptible de su Fundador, y la *Iglesia de la propaganda* al servicio de la gnosis cristiana y progresista. El mismo Papa podría incluso presidir ambas Iglesias. Profesaría la doctrina inmaculada de la fe, pero en sus actos equívocos sostendría a la Iglesia de la propaganda. Este libro, escrito en tiempos de Pablo VI, lo describe admirablemente. Bajo Juan Pablo II, no hace falta decirlo, la duplicidad y el equívoco sobre el depósito revelado se han hecho moneda corriente en Roma. Después de esbozar una rápida semblanza del Papa, deberemos estudiar su verdadero pensamiento. Así estaremos en mejores condiciones para definir la finalidad de su pontificado: el establecimiento de la religión universal. Si a Pablo VI se lo calificó ingenuamente de nuevo Moisés, Juan Pablo II pasa más bien como un segundo san Pablo, pero de un nuevo tipo.

1. El camino de Damasco

Karol Wojtyla es un filósofo, un moralista para ser más exactos. En la medida en que su filosofía sigue la corriente existencialista, se hace evidente que su universo mental será muy distinto del de un realista. Su sueño es reconciliar a Kant con santo Tomás, Scheler y Heidegger [3]. Su visión, que puede considerarse original, depende sobre todo del existencialismo subjetivo y antropológico. Juan Pablo II es sobre todo un intelectual, más bien doctrinario. Razona a partir de principios y no de lo vivido. Defendió en el Concilio el documento sobre la libertad religiosa y se opuso a los que querían publicar una condenación severa del ateísmo [4]. Según él, el ateísmo debería ser estudiado, con la ayuda de la sociología y de la psicología, no como negación de Dios, sino más bien como estado de conciencia de la

---

[1] De Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, p. 48, en Courrier II, p. 123.
[2] Meinvielle, *De la Cábala al progresismo,* conclusión.
[3] Malinski, *Mon ami Karol Wojtyla*, en Leroux, *Pierre, m'aimes-tu?*, p. 67. Véanse las pp. 4-8, de donde se sacaron las referencias que siguen sobre la mentalidad de Juan Pablo II.
[4] Alain Woodrow, *Le Monde* del 18 de octubre de 1978.

persona humana [1]. Ecumenista convencido, visitó varias veces Taizé, esa comunidad de monjes protestantes a la que se quería utilizar como puente ecuménico.

San Pablo recibió su vocación en el camino a Damasco, cuando al caer de su montura se arrojó a los pies de Cristo. Juan Pablo II tuvo una conversión no menos fulminante, pero por lo demás bastante distinta. Fue en Roma, durante el Concilio. En efecto, el Concilio le ayudó a hacer la síntesis de su fe personal. ¿Qué entiende por «fe personal»? Lo explica él mismo:

> «La fe no fuerza la inteligencia ni la sujeta a un sistema de verdades ya hechas» [2].

En 1963, en pleno debate conciliar, no paraba de alabar a los neomodernistas:

> «En menos de cuatro años, la situación dentro de la Iglesia ha cambiado de manera increíble… Teólogos tan eminentes como Henri de Lubac, Jéan Daniélou, Yves Congar, Hans Küng, Ratzinger, Lombardi, Karl Rahner y otros, desempeñaron un papel extraordinario en aquellos trabajos preparatorios. El objetivo de Juan XXIII era principalmente la unidad de los cristianos; se han dado pasos gigantescos en ese sentido. La Iglesia está persuadida como nunca antes de que lo que une a los cristianos es más fuerte que lo que los divide. La nostalgia de la unidad de los cristianos forma cuerpo con la de la unidad de todo el género humano. El nuevo concepto de Pueblo de Dios ha tomado el relevo de la antigua verdad sobre la posibilidad de una redención fuera de los límites visibles de la Iglesia. Este dato muestra la actitud de la Iglesia hacia las demás religiones, basada en el reconocimiento de los valores espirituales, humanos y cristianos a la vez, contenidos en religiones tales como el islam, el budismo, el hinduismo… La Iglesia desea emprender un diálogo con los representantes de esas religiones. Y aquí el judaísmo ocupa un lugar muy particular» [3].

¡Asís se divisaba en el horizonte del espíritu wojtyliano desde 1963! De Lubac muestra hasta qué punto Wojtyla estaba imbuido de ese espíritu mundialista, ya que contribuyó a la redacción del esquema de la Iglesia en el mundo moderno y al de la libertad religiosa. Gracias a él quizá más que a nadie, *Gaudium et spes*, después de sus numerosas vicisitudes, se salvó del estancamiento en un momento en que muchos comenzaban a perder esperanzas de lograr imponerla. Con la misma amplitud de miras abordó con interés y vigor los dos grandes temas del ecumenismo y la libertad religiosa [4].

Elegido Papa en 1978, se mantendrá fiel a sus amigos y maestros. En 1981, centenario del nacimiento de Teilhard, el Secretario de Estado envió en nombre del Santo Padre una carta que exaltaba

> «la maravillosa repercusión de las investigaciones de Teilhard, ese hombre cautivado por Cristo en lo más profundo de su ser, solícito por honrar a la vez a la fe y a la razón, respondiendo así, casi con anticipación, al llamamiento de Juan Pablo II: "No tengáis miedo, abrid de par en par las puertas a Cristo, abridle los inmensos espacios de la cultura, de la civilización y del desarrollo"» [5].

En 1984 envió sus felicitaciones personales a Rahner antes de su muerte, como también a Von Balthasar. En su visita a Francia en 1980 se empeñó en honrar particularmente a sus amigos franceses Yves Congar y Jacques Maritain, el defensor de la libertad religiosa. Envió dos telegramas a la muerte del

> «venerado cardenal De Lubac… recordando el largo y fiel servicio realizado por este teólogo, que supo reunir lo mejor de la tradición católica en su meditación sobre la Iglesia y el mundo moderno [su *Gaudium et spes*]… Con el correr de los años llegué a apreciar vivamente la vasta cultura, la abnegación y la probidad intelectual

---

[1] *Documentation catholique,* 1965, p. 1888.
[2] André Frossard, *N'ayez pas peur*, Laffont, 1982, p. 63, en Leroux, p. 66.
[3] *Wojtyla*, en Malinski, p. 189, en Leroux, pp. 6-7.
[4] De Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, pp. 46, 48, 106, en Savoir II, p. 73.
[5] *Osservatore romano*, 10 de junio de 1981, en Courrier II, p. 120.

que hicieron de ese religioso ejemplar un gran servidor de la Iglesia, especialmente durante el concilio Vaticano II» [1].

Las simpatías del Papa se dirigen también a los pioneros de la teología de la liberación, entre otros el comunista Helder Câmara. Pero Juan Pablo II manifiesta la inclinación de su corazón sobre todo al nombrar a Ratzinger como defensor titular de la Doctrina de la Fe. Ahora bien, Ratzinger practica la técnica de la cordada: gracias a él todo un regimiento de teólogos modernizantes controla el Magisterio de la Iglesia. ¿Cómo dudar de la orientación que el Papa impone a toda la Iglesia cuando todo se alinea con él?

2. La gloria del hombre

Sería fastidioso querer definir el pensamiento dogmático de Juan Pablo II a partir de sus interminables encíclicas. A menudo parece difícil comprender al Papa, porque es literalmente «complicado», en el sentido de replegado y desdoblado. El lector que cree que el Papa habla por todos se engaña enormemente. Al contrario, el mensaje pontificio está cifrado para que sólo puedan comprenderlo los iniciados. Usando las mismas palabras, toca su melodía en dos registros distintos, uno ortodoxo y otro modernista. San Pío X denunció la táctica modernista de mezclar lo racionalista con lo católico. En las grandes encíclicas no sería difícil ilustrar el uso de una terminología de doble sentido que permite una doble lectura, tradicional y modernista a la vez [2]. Por eso vamos a utilizar un texto inequívoco, el de 1976, cuando siendo todavía cardenal, predicó un retiro al Papa Pablo VI y a los miembros de la Curia, comentando algunos textos conciliares en el sentido neoteológico. Estaba en familia y no tenía ningún motivo para cuidarse de herir a los conservadores. Diez años antes de Asís, este retiro se revela como la perfecta introducción doctrinal de dicha reunión. Dos textos ilustrarán nuestro propósito. El primero explica la noción de Dios, y el segundo la tesis de la redención universal.

«El hombre posee el concepto de infinitud. Lo emplea en su labor científica, por ejemplo en la ciencia matemática. Así, pues, la infinitud encuentra en él, en su inteligencia, el espacio adecuado para aceptar a Aquél que es Infinito, el Dios de inmensa majestad, Aquél de quien la Sagrada Escritura y la Iglesia dan testimonio diciendo: "¡Santo, Santo, Santo, Señor Dios de los ejércitos! ¡Los cielos y la tierra están llenos de tu gloria!". A este Dios confiesa el trapense o el camaldulense en su vida de silencio. A Él se dirige el beduino en el desierto cuando llega la hora de la oración. Y tal vez también el budista que, concentrado en su contemplación, purifica su pensamiento preparando el camino hacia el nirvana. Dios en su trascendencia absoluta, Dios que trasciende absolutamente todo lo creado, todo lo que es visible y comprensible» [3].

El otro texto comenta el Concilio.

«Según esas palabras [*Gaudium et spes* 10], el nacimiento de la Iglesia en la cruz, en el momento de la muerte mesiánica y redentora de Cristo, fue también sustancialmente el nacimiento del hombre, de cada hombre y de todos los hombres; del hombre que, lo sepa o no, lo acepte o no en la fe, pasa a una nueva dimensión de su existencia, concisamente expresada por san Pablo con la fórmula "en Cristo" [4]. El hombre existe "en Cristo", y así existía desde el principio en el eterno designio de Dios; pero por medio de la muerte y de la resurrección, esta "existencia en Cristo" se convirtió en un hecho histórico, radicado en el tiempo y en el espacio» [5].

---

[1] *Osservatore romano*, 5 de septiembre de 1991, en Courrier II, p. 121-122.

[2] Una doble Revelación, una doble fe, una doble redención, una doble Iglesia, una doble misión. Véase, por ejemplo, el erudito trabajo de Dörmann, que ya ha publicado tres volúmenes para probar que, tras las palabras de apariencia católica, se esconde en realidad una doctrina neomodernista.

[3] *Le signe de contradiction, Méditations,* en Dörmann, *El itinerario teológico de Juan Pablo II*, pp. 55-56.

[4] Rom 6: 23.

[5] *Le signe de contradiction, Méditations*, en Dörmann, *El itinerario teológico de Juan Pablo II*, p. 65. En otra parte incluso distingue claramente la justificación (la salvación personal) de la redención (*ibíd*., p. 69): «Todos los hombres, desde el principio

A partir de estas ideas del cardenal Wojtyla podemos formarnos una pequeña visión del universo mental del Papa Juan Pablo II. Si san Pablo convertido se propuso someter su inteligencia y su voluntad a Cristo crucificado, Juan Pablo II se erige en doctor de la religión que glorifica al hombre y sólo al hombre, haciendo que todo salga de su propia conciencia. Su pasado filosófico se revela en los textos pontificios por el lenguaje kantiano o hegeliano y las tesis existencialistas que forman la trama de su pensamiento. En efecto, todo gira alrededor de la conciencia —la «autoconciencia», el alfa y el omega del conocimiento, de la realidad y de la fe, según sus propios escritos—. Para él,

> «conocer es referirse, ya a nuestras experiencias exteriores, ya a nuestro mundo interior en el que nos reconocemos como seres morales o religiosos. Como un hombre conoce las cuestiones religiosas refiriéndose a sus categorías interiores, la fe es la relación que se establece entre su impulso interior y el "Tú" absoluto. En la búsqueda de la fe ya hay una fe implícita y se cumple la condición necesaria para la salvación» [1]. «En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva» [2].

Fundado en la conciencia personal y subjetiva, todo lo sobrenatural queda rebajado al nivel de lo natural en la encíclica *Redemptor hominis*, que dará el tono del pontificado de Juan Pablo II. La Revelación divina es simplemente el hombre que se revela al hombre; la redención de Cristo justificó a todos los hombres automáticamente por el solo hecho de hacerles tomar conciencia de su dignidad; el pecado no es más que una incoherencia de la conciencia; la libertad, fruto de la conciencia y fundamento de la dignidad humana, es inviolable incluso en materia de religión; la Iglesia de Cristo se identifica perfectamente con la humanidad [3]; la Iglesia romana debe ser mediadora para el advenimiento de la fraternidad universal; el diálogo es necesario para encontrar la unidad aun a costa de la verdad. A modo de ejemplo, bastarán unos pocos extractos para ilustrar este viraje antropocéntrico de Juan Pablo II:

> «Mediante la encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo con cada hombre… Cristo Redentor revela plenamente el hombre al mismo hombre… Cada hombre ha sido comprendido en el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre» [4]. «El misterioso pecado original es la fuente de la debilidad que se denomina pecado, por la cual el hombre tiende a vivir de manera incoherente con su dignidad» [5]. «La libertad religiosa constituye el corazón mismo del derecho humano. Es tan inviolable que exige que los demás reconozcan la libertad de cambiar de religión si la propia conciencia así lo reclama» [6]. «El Concilio ecuménico ha dado un impulso fundamental para formar la autoconciencia de la Iglesia, dándonos de manera tan adecuada y competente la visión del orbe terrestre como un "mapa" de varias religiones» [7]. «La Iglesia es "en Cristo" como "un sacramento, esto es, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"» [8]. «[La unidad es] un crecimiento que debería ir al mismo ritmo que la superación de nuestras divisiones, que proceden en gran parte de la idea de que se posee el monopolio de la verdad» [9].

Esta teología del Papa es exactamente la misma que la del «cristiano anónimo». Ahora bien, afirmar la salvación incondicional de todos los hombres es destruir por completo los principios de la moral cristiana. Si todos los hombres ya están salvados, ¿para qué

---

hasta el final del mundo, han sido redimidos y justificados por Cristo y por su cruz».

[1] *Entrez dans l'espérance* (ed. ingl. *Crossing the Threshold of Hope*), pp. 34, 36, 193.

[2] *Redemptor hominis* 10.

[3] *Redemptor hominis* nunca utiliza el calificativo de «romana» para la Iglesia de Cristo, lo cual es bien característico de los modernistas, que pecan más por omisión que por comisión, para embrollar mejor la situación.

[4] *Redemptor hominis* 8.

[5] *Veritatis splendor*.

[6] 1 de enero de 1999, suplemento del *Osservatore romano*, 16 de diciembre de 1998.

[7] *Redemptor hominis* 11.

[8] *Redemptor hominis* 7.

[9] *Entrez dans l'espérance,* ed. ingl., p. 147.

molestarse? ¿Por qué no abandonarse al laxismo del «peca con fuerza, pero cree aún con más fuerza»? Pero lo más grave es que el dogma queda tergiversado radicalmente, porque entonces el infierno tal vez existe, pero desde luego está vacío. Si la salvación no depende de la fe y del bautismo, ¿para qué sirve la Iglesia? Como puede verse, los puntos cardinales del Papa los hemos encontrado ya en otra parte. Los errores, las ideas abstrusas, los puntos de doctrina discutibles sólo son algunos pedazos de hielo que emergen aquí y allá de las profundidades del mar en que yace el iceberg. ¿Cuál es el pensamiento compacto y unificado que se esconde debajo? ¿Quién podrá descifrar con seguridad el enigma que atormenta a más de un teólogo católico, asustado de ver salir de las profundidades del pensamiento pontificio esos montones de heterodoxia? La pregunta queda abierta, pero desde ahora, con lo que ya hemos visto sobre los neomodernistas precedentes, todo nos lleva a pensar que, a pesar de las divergencias menores, existe una comunión de pensamiento entre ellos y el Papa. Se nota sobre todo una convergencia de puntos de vista entre Juan Pablo II y Rahner, ambos antiguos existencialistas. Comprender a Rahner es comprender los cambios del Concilio, es comprender el pensamiento de Ratzinger, ¿y será demasiado aventurado decir que es penetrar a fondo el pensamiento del Papa? Algunos textos, comparados con los del príncipe del neomodernismo, son por lo menos inquietantes, como el siguiente pasaje:

> «Mediante este "humanarse" del Verbo-Hijo, la autocomunicación de Dios alcanza su plenitud definitiva en la Historia de la creación y de la salvación. Esta plenitud adquiere una especial densidad y elocuencia expresiva en el texto del Evangelio de san Juan: "El Verbo se hizo carne" [1]. La encarnación del Hijo de Dios significa asumir no sólo la unidad de la naturaleza humana con Dios, sino también asumir en esa naturaleza humana, en cierto modo, todo lo que es "carne": toda la humanidad, todo el mundo visible y material. La encarnación, por tanto, tiene también su significado cósmico y su dimensión cósmica. El "Primogénito de toda creación" [2], al encarnarse en la humanidad individual de Cristo, se une en cierto modo con toda la realidad del hombre, el cual también es "carne" [3], y en ella a toda "carne" y a toda la creación» [4].

Para un católico, la doctrina de Juan Pablo II puede parecer incomprensible o contradictoria, porque el Papa está profundamente imbuido de las tesis rahnerianas. No obstante, las circunstancias lo obligan a introducir sus puntos de vista en un conjunto que, por razones de prudencia, no aparece claramente desde lo alto de la Cátedra romana. Por sus escritos y sus acciones, el Papa se revela como un modernista convencido, y las verdades de que tal vez se vale no sólo quedan falseadas por los errores, sino que sirven de careta para difundir más ampliamente el error. La verdad sólo está ahí para servir al error —y al horror— del *nirvana* modernista. Por desgracia, el sistema pasa de la teoría a la práctica: la creación de una Superiglesia sincretista.

3. Del Areópago a Asís

Todo el pontificado de Juan Pablo II es sólo la apertura *urbi et orbi* de la Iglesia católica a las religiones, derribando todas las murallas levantadas por Jesucristo. Aunque su *teología antropocéntrica* se haya mantenido incólume durante varios lustros, hay que reconocer que se ha manifestado más en estos últimos años: el espectáculo de Asís con los hindúes y pieles rojas presenta un mayor atractivo que las meditaciones abstractas sobre el cristiano anónimo. De hecho, el insulto al Dios tres veces santo se hace mucho más evidente. Asís es el reconocimiento oficial del paganismo. Roma sucumbe finalmente a la vieja

---

[1] Jn 1: 14.
[2] Col 1: 15.
[3] Cf. Gen 9: 11; Lc 3: 6; 1 Pe 1: 24.
[4] Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem* 50, 3, en Dörmann, parte II, vol. I, pp. 103-104.

tentación de los paganos, que ofrecían gustosos la hospitalidad del Panteón a Cristo, y habrían dado derecho de ciudadanía a la religión católica sin tener que derramar sangre cristiana [1]. ¿Será preciso demostrar que el *panteón de Asís* va contra toda la tradición de la Escritura y del Magisterio? La Historia sagrada repite continuamente que Israel será próspero si rinde culto a su Dios, y será castigado si va en pos de los falsos dioses, que son demonios [2]. San Pablo, al hablar de los fieles de ritos paganos con los que tenía que tratar todos los días, dice que no tienen excusa [3]. Se indigna cuando ve la ciudad de Atenas consagrada a la idolatría [4]. Pío XI condena severamente los congresos de las religiones por razones de fe, porque suponen la pretensión de que todas las religiones son más o menos dignas de alabanza, ya que manifiestan el sentido innato de todos los hombres que se dirigen hacia Dios. Los que tienen tales opiniones no sólo yerran y se engañan, sino que falsifican y rechazan la idea de la verdadera religión, y poco a poco caen en el naturalismo y en el ateísmo. De todo eso se deduce claramente que cualquiera que sostenga esas teorías y las ponga en práctica, abandona pura y simplemente la religión divinamente revelada [5].

El acontecimiento más espectacular de la reunión de Asís, convocada por el Papa el 27 de octubre de 1986, fue la colocación del Buda por el Dalai Lama sobre un altar de la iglesia de San Pedro. ¿Cómo justifica el Papa ese escándalo, que los protestantes condenaron como un pecado contra el primer mandamiento y una etapa hacia la religión sincretista mundial? El Papa responde: «¡Hay que comprender Asís a la luz del Vaticano II!». El Vaticano II es, por lo tanto, el que justifica la blasfemia contra la gloria de Dios. Y el Papa explica que el acto de Asís se funda en la obediencia a la conciencia, es decir, en la libertad absoluta de la conciencia, sea cual sea, católica, protestante o budista. Asís se funda en el misterio de la unidad que ya han logrado o están por lograr los que se orientan hacia el Pueblo de Dios. Asís se funda sobre todo en el *leitmotiv* wojtyliano de la redención universal:

> «Ese radiante misterio de la unidad creada de la raza humana y de la unidad de la obra salvadora de Cristo, que trae consigo el nacimiento de la Iglesia como su ministro y su instrumento, se ha manifestado claramente en Asís, a pesar de las diferencias entre las profesiones religiosas, que no se ocultaron ni diluyeron» [6].

Ahora bien, la traición de Asís es una innovación que inaugura el desfile ininterrumpido de las manifestaciones ecuménicas más o menos abigarradas. Reconozcamos que esta primera reunión casi alcanzó la perfección de su género. Sin embargo, en octubre de 1999, el Papa logra dar un paso más repitiendo Asís, pero esta vez delante de la Basílica de San Pedro. La abominación de la desolación se aproxima cada vez más al santuario. Después de semejantes manifestaciones de impiedad hacia el Dios hecho hombre, ¿qué se puede esperar sino el diluvio, o peor aún, la destrucción de Sodoma y Gomorra por el fuego y la sangre?

4. El apóstol de la religión universal

San Pablo había sido establecido por la gracia de Jesucristo como el Apóstol de las naciones. El Papa del bimilenario es un segundo Pablo. Quiere ser también el apóstol de las naciones, pero va aún más lejos. Se hace el apóstol de todas las religiones en nombre de la

---

[1] Chesterton explica hasta qué punto el rechazo de esta tentación es «el eje de la Historia… Nadie puede comprender el misterio de la Iglesia, nadie se hace una idea correcta de la fe de las primeras épocas, si no tiene en cuenta que el mundo estuvo entonces a punto de perecer en la fraternización y comprensión mutua de todas las religiones…» (*El hombre eterno*).

[2] Salmo 95.

[3] Rom 1: 19 y ss.

[4] Hch 17: 17.

[5] Pío XI, *Mortalium animos* 82.

[6] Juan Pablo II, 22 de diciembre de 1986.

naturaleza del hombre autodivinizado. Dejando al margen los congresos de las religiones, se pueden mencionar también las visitas más personales y no menos cordiales a los enemigos seculares de la Iglesia. En esa danza ecuménica desenfrenada todos tienen algo que ganar, salvo el honor de Dios y de su Iglesia. Así, tenemos las declaraciones de Frankfurt, adonde el Papa va como peregrino en busca de la herencia espiritual de Martín Lutero (1980); el rechazo de todo proselitismo entre los ortodoxos de Dimitrios I de Estambul (1988) y los acuerdos de Balamand en el Líbano (1993); la visita de una sinagoga en Roma (1986) y varias recepciones oficiales de la B'nai B'rith, masones judíos, en el Vaticano; la imposición de las cenizas sagradas *vibhuti* y del signo del *tilac* propio de los hinduistas adoradores de Shiva (1986); el abandono del *Filioque* negado por los ortodoxos (1996); la bendición para la inauguración de una mezquita en Roma; el beso del «santo libro» del Corán (1999). Y la lista se prolonga a lo largo de los numerosos viajes del Papa, que van en el sentido inverso de los viajes apostólicos de san Pablo, el cual predicaba a los paganos la conversión a la fe católica:

> «Si voy recorriendo el mundo para encontrar hombres de todas las civilizaciones y religiones, es porque tengo confianza en las semillas de sabiduría que el Espíritu suscita en las conciencias de los pueblos: de ellas brota el verdadero resurgir para el futuro humano de nuestro mundo» [1].

Lo peor es que el espíritu del Vaticano II, subyacente en Asís como nos asegura el Papa, preside también las grandes obras pontificias. Roma está llevando a cabo su revolución cultural y haciendo tabla rasa de los últimos restos del pasado. Todo ha de ponerse a tono con el espíritu conciliar. Lo que Pablo VI aún había dejado en pie ha de adaptarse al espíritu del Vaticano II.

En 1983 aparece el nuevo Código de Derecho Canónico, que sustituye al de san Pío X. Ese código ecuménico ratifica la eclesiología protestante del «Pueblo de Dios», de la Iglesia de Dios que sólo «subsiste» en la Iglesia católica, que permite administrar la sagrada comunión a los protestantes. Es el Código de la colegialidad episcopal, que democratiza a la Iglesia y paraliza prácticamente el poder del Papa en la Iglesia.

El mismo espíritu preside el nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992, que el Papa presenta como un llamamiento afectuoso a todos los que no forman parte de la comunidad católica. Quiere dar un nuevo impulso en el camino hacia la plenitud de la comunión, que refleja y en cierta forma anticipa la unidad total de la ciudad celestial [2]. Su amigo Schönborn nos advierte que el texto clave del nuevo catecismo es el *leitmotiv* del Papa:

> «El Hijo de Dios, por su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre» [3].

Un adelanto importante en el diálogo ecuménico, que suprime todos los tabúes, es la *Declaración conjunta sobre la justificación*, del 31 de octubre de 1999. La declaración repite las herejías blasfemas de Lutero contra Dios, que deja al hombre en un estado de justo y pecador al mismo tiempo, que destruye la libertad humana y el mérito de las buenas obras. El resultado de treinta años de trabajo intensivo es el «consenso diferenciado» y, por lo tanto, según su propio testimonio, ambiguo y herético. Se equipara a la Iglesia católica con las confesiones luteranas, que son un fantasma de Iglesia desprovista de unidad. Se amalgama la doctrina de la verdad infalible, definida por el concilio de Trento, con las blasfemias de Lutero. Se quiere poder lograr por fin una unidad en que las diferencias

---

[1] Juan Pablo II, 11 de mayo de 1986, en Courrier II, 118.
[2] Juan Pablo II, *Osservatore romano*, 15 de diciembre de 1992, p. 5.
[3] *Gaudium et spes* 22.

persistentes puedan «reconciliarse» y ya no tengan fuerza para volver a dividirse. El cardenal Kasper, prefecto de la Unidad de los Cristianos, explica este viraje ecuménico:

> «En lugar del antiguo concepto del ecumenismo de "regreso" hoy domina el de un itinerario común que orienta a los cristianos hacia la meta de la comunión eclesial, entendida como una unidad en la diversidad reconciliada» [1].

Eso supone volver a la herejía de los artículos fundamentales, que según Pío IX trastorna por completo la constitución divina de la Iglesia. Pío XI condenó a su vez la muy inicua tentativa de negociaciones en que se pone en juego la verdad revelada por Dios, porque se trata precisamente de defender la verdad revelada [2].

Por iniciativa del mismo Papa se tiró otro adoquín, esta vez contra el primado del Papa, para destruir el Cuerpo místico. Esto ilustra a la perfección la «autodemolición de la Iglesia» de que ya hablaba Pablo VI. En 1995 el Papa alentaba a Ratzinger a convocar un simposio sobre el «primado del sucesor de Pedro» con algunos teólogos, conocidos sobre todo por sus denigraciones de la Iglesia. Ratzinger ya es conocido por su defensa de las ideas teilhardianas. Monseñor Penna, profesor de exégesis en la Universidad Pontificia de Letrán, repite la herejía de Loisy, que pretendía que Nuestro Señor nunca pronunció las palabras: «Tú eres Pedro, y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia» [3]. Giuseppe Colombo no es menos categórico, ya que pide cambiar el papado tal como lo instituyó Jesucristo. ¿Por qué? Simplemente porque no corresponde con la comprensión madura del Evangelio. Con semejantes expertos, el simposio sobre el primado del Papa debía revisar las modalidades establecidas por Nuestro Señor y definidas infaliblemente por la Iglesia en el Vaticano I. En lo sucesivo el ecumenismo compromete al Papa a vender el papado al mejor postor. Ahora bien, hace ya cuatro siglos que los Padres del concilio de Trento denunciaron el abandono del papado como la raíz del protestantismo. Vale la pena preguntarse entonces: ¿Quién es protestante aquí? ¿Quién está contra el Papa? ¿Quién es el enemigo de la Iglesia? Más que nunca, los fieles tienen el estricto deber de ser más papistas que el Papa, y de defender de veras el papado resistiendo al Papa cuando no actúa «según la verdad del Evangelio» [4].

Parecía que ya no quedaba nada más que sacrificar a los falsos dioses. Pero faltaba aún una cosa: mancillar todo el pasado de la Iglesia de Jesucristo, por temor a que los nostálgicos recobraran las esperanzas hurgando en los gloriosos siglos de la fe. La ceremonia de «arrepentimiento» del 12 de marzo de 2000 celebrada por el Papa debía colmar esa laguna. Sin embargo, es un acto muy peligroso. Es confundir la institución divina de Jesucristo, que es el reino de Dios sobre la tierra, con los hombres de Iglesia. Es dejar que se crea que la Iglesia se equivocó en materia de fe y de costumbres, y que debe evolucionar en sus creencias, destruyendo así toda su credibilidad [5]. Es destruir la autoridad del Papa y deshonrar a todos los católicos. Sobre todo, el hecho de que la mayor benefactora de la humanidad pida perdón por lo que es su gloria y su deber estricto, constituye una enorme injuria hacia nuestra Madre común: pedir perdón por la historia de las Cruzadas y la Inquisición, por haber condenado a Lutero y a Calvino, por no haber calumniado a Pío XII, por continuar promoviendo mal que bien la moral tradicional, y por defender el verdadero papel de la mujer. Esas ceremonias penitenciales no hacen más que subastar el honor y todo

---

[1] *Documentation catholique*, número 2220, 20 de febrero de 2000, p. 167.
[2] Pío XI, *Mortalium animos* 13.
[3] Mt 16: 17-19.
[4] Gal 2: 14.
[5] Véase la cita de Bossuet, al final del capítulo 13.

el pasado de la Iglesia, después de haber vendido todo lo demás. ¿Qué más puede sacrificar aún el Papa al Príncipe de este mundo?

*
* *

El proyecto del Papa no es ni la conversión ni el sincretismo, sino el «pluralismo legítimo», que hace que todas las religiones ofrezcan sus oraciones por la paz en profunda lealtad hacia sus respectivas tradiciones religiosas. En realidad, ese famoso «pluralismo legítimo» es sólo un eufemismo para designar el *sincretismo*, al que se suele disculpar demasiado pronto. No se puede legitimar el pluralismo de los *credos* a no ser que se acepte, como único punto de acuerdo, ese impulso hacia lo divino que es lo esencial de la religión. En ese caso no cabe duda de que Lucifer, que ha deseado llegar a ser como Dios más que cualquier otra criatura, es el más religioso de todos [1]. La idea que sigue presidiendo las reuniones interreligiosas es la unión moral de las religiones, lo cual supone que no se privilegie a ninguna. Eso destruye el exclusivismo y la veracidad de la Iglesia de Jesucristo. Pero es la definición misma de la masonería, que dice tener una moral y una religión ricas por el solo hecho de no ser exclusivas [2]. Católico, ortodoxo, protestante, israelita, musulmán, hinduista, budista, librepensador, libre creyente, etc., son tan sólo nombres de pila: el apellido es masón [3]. Después de Asís, las logias están que saltan de alegría:

> «Nuestro interconfesionalismo nos valió la excomunión, recibida en 1738 de parte de Clemente XI. Pero por lo visto la Iglesia estaba en un error, ya que el 27 de octubre de 1986 el actual Pontífice reunió en Asís a hombres de todas las confesiones religiosas para rezar juntos por la paz. ¿Y qué otra cosa pretendían nuestros Hermanos cuando se reunían en los templos, sino el amor entre los hombres, la tolerancia, la solidaridad, la defensa de la dignidad de la persona humana, considerándose iguales por encima de los *credos* políticos, de los *credos* religiosos y del color de la piel?» [4].

Las graves deficiencias de Juan Pablo II sobre el pecado original, sobre la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, sobre la gratuidad del Salvador y sobre la elección de los escogidos y el infierno, nos dejan ya perplejos. Pero sus amistades y sus actos pontificios disipan toda duda acerca de sus intenciones. Los vínculos de Juan Pablo II con Rahner, que recuerda tan fuertemente el panteísmo, y con De Lubac, que escribió tres libros sobre el budismo, manifestó su admiración sin límites por Teilhard y profesó su apertura hacia las religiones asiáticas de todas clases, nos hacen presagiar lo peor. La Iglesia católica aún no ha sido completamente absorbida por la religión del hombre que hace a Dios a su imagen y semejanza, porque el fruto aún no está suficientemente maduro. Pero cuando llegue ese momento estará lista para adoptar el modelo típicamente budista, cuya expresión más acabada ha sido formulada por Teilhard: *la ascensión del hombre hacia el Cristo cósmico*.

---

[1] Madiran, en *Itinéraires*, número 277, noviembre de 1977, insiste en lo mismo: «El pluralismo es un sistema… Es la cara sonriente del antidogmatismo, que es la sustancia del sectarismo masónico. Porque el "pluralismo" es la pluralidad sistemática y obligatoria en materia de dogmas, y por lo tanto su destrucción… Fundar la libertad de espíritu y la libertad religiosa sobre el pluralismo es, pues, un contrasentido. No fortuito: porque es una trampa fabricada expresamente para que caigas en ella».

[2] Ploncard d'Assac, *La Iglesia ocupada*, p. 216.

[3] Yves Marsaudon, *L'œcuménisme vu par un franc-maçon de tradition,* Vitiano, París, p. 126.

[4] Armando Corona, Gran Maestro de la Gran Logia del Equinoccio y la Primavera, *Irma*, abril de 1987.

CAPÍTULO XXV

Conclusiones

Antes de concluir nuestro estudio sobre las raíces del modernismo, tenemos que hacer un rápido balance del período posconciliar. No será necesario repasar sistemáticamente los capítulos sobre el modernismo triunfante, porque en realidad ese último período no agrega nada sustancial a los principios del neomodernismo. Todo estaba ya incluido, enseñado y propagado en él. Lo único que el período posvaticano aporta, aunque es de gran importancia, es el triunfo sobre la cúpula de San Pedro de las doctrinas reprobadas hasta el Vaticano II. Lo que aquí nos interesa es sobre todo establecer, en función de los capítulos anteriores, los vínculos que unen los últimos pontificados con el clan archiherético, y lo haremos a modo de conclusiones progresivas. Estas conclusiones serán el punto final del presente libro, que tenía la ambición de definir histórica y teológicamente la herejía modernista, y mostrar luego sus afinidades y vínculos con la «Iglesia conciliar».

1. La Iglesia conciliar, ¿es hija del neomodernismo?

— *El concilio Vaticano II fue preparado, dirigido y dominado por maestros modernistas.*

El modernismo estaba muy bien representado por los mismos que harían y desharían el Concilio, en particular por los cardenales Liénart, Döpfner, Bea, Frings, Alfrink, Léger, König y Richaud. Además de los cabecillas, Juan XXIII nombró como expertos a un buen número de teólogos conocidos en el Santo Oficio por su modernismo. Entre ellos, los más importantes eran De Lubac, Congar, Cheng, Ratzinger, Schillebeeckx, que luego se haría célebre por su *Catecismo holandés*, y Hans Küng, el polémico discípulo de Rahner. En su historia del Concilio, el padre Wiltgen subraya la dictadura del elemento alemán, todopoderoso en la Alianza europea, que era la que lo mandaba y disponía todo en el Concilio. Bastaba con que un solo teólogo lograra que los obispos de lengua alemana adoptaran sus puntos de vista para que también el Concilio los hiciera suyos. Ahora bien, ese teólogo existía: era Rahner. Gozaba de una gran influencia sobre las jerarquías de lengua alemana, pero también sobre Ratzinger, Vorgrimler, Küng, Boff, Metz y Lehmann, a tal punto que se puede decir que fue el hombre más influyente en el Concilio. A ese elemento neomodernista «católico» se debe sumar la rama protestante, que también desempeñó un papel muy activo. Por eso, en su balance del Concilio, los historiadores describen unánimemente la victoria del partido progresista sobre la Curia romana y los que defendían la doctrina tradicional. Y cuando se sabe que después Rahner y Congar fueron los autores más citados en el comentario oficial del Concilio en lengua alemana, no queda duda alguna de que la Alianza europea contribuyó eficazmente a orientar el Concilio en el sentido modernista.

— *Los hombres influyentes en el Concilio quisieron imponer, y lo lograron a veces, puntos de doctrina en abierta contradicción con los decretos magisteriales precedentes.*

Dado que las cabezas pensantes del Concilio estaban imbuidas de modernismo, el Concilio no podía ser la excepción. Había que poner los relojes en hora, y como era la hora del *aggiornamento*, se debía preguntar a los enemigos seculares de la Iglesia qué exigían de

ella. Para complacer a los rusos ortodoxos, súbditos de la KGB, el Concilio se negó a condenar explícitamente el comunismo ateo. El mismo Concilio acogió los *desiderata* de los masones judíos de la B'nai B'rith en orden a exonerar a los judíos de toda responsabilidad en la Pasión de Cristo. Igualmente se dio satisfacción a las siete exigencias fundamentales de los protestantes sobre la libertad religiosa por medio de la declaración conciliar *Dignitatis humanœ*. Por las mismas razones ecuménicas se le negó a Nuestra Señora el título de Mediadora de todas las gracias.

Por regla general, todos los grandes textos dogmáticos sobre la Iglesia, el ecumenismo y la Revelación, la libertad religiosa y la colegialidad, fueron minados con frases equívocas, sabiamente dosificadas por los expertos revolucionarios. Esos textos ambiguos eran verdaderas bombas de tiempo, que los pirotécnicos modernistas harían detonar en el momento oportuno. En materia de Revelación, la facción progresista presentó hasta el último minuto un texto que, por sus ambigüedades, negaba la Tradición oral como segunda fuente de la Revelación, reducía la inerrancia universal de la Sagrada Biblia confinándola sólo a las cuestiones de fe y de moral, y sembraba la duda sobre la historicidad de los Evangelios. La cuestión de la libertad religiosa fue la doctrina más debatida en el Concilio. Se trataba de aceptar o de negar el principio de la libertad de conciencia y de los cultos, que Pío IX ya había condenado repetidas veces. Lo que Pío IX había condenado, el Vaticano II lo afirma textualmente en la declaración *Dignitatis humanœ*:

> «La persona tiene derecho a la libertad religiosa. Esa libertad consiste en que, en materia religiosa, no se impida a nadie actuar según su conciencia, en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» [1].

Congar y Ratzinger confiesan que, de hecho, el Concilio dice casi lo contrario del *Syllabus* de 1864.

La colegialidad fue uno de los caballos de batalla de los modernistas. La colegialidad significaba la *democratización* de la Iglesia «monolítica», idea lanzada por Rahner, que pretendía igualar al Papa con los obispos —*primus inter pares*—, según una doctrina formalmente condenada. Así, pues, se votó y se aceptó debidamente la colegialidad, hasta el día en que uno de los *periti* reveló la interpretación que los modernistas iban a sacar de ella. ¿Cómo se podía rectificar un texto aceptado por los Padres, pero ambiguo, que destruía la constitución divina de la Iglesia? El Papa decidió adjuntar en apéndice una *Nota explicativa prœvia* que excluía la interpretación herética.

El equívoco más lleno de errores es la doctrina ecuménica, expresada en distintos documentos del Concilio, en particular *Unitatis redintegratio* y *Lumen gentium*. A Congar se debe el esquema de *Lumen gentium*, que, con el famoso «*subsistit*» —«la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica»— da a entender que las Iglesias separadas pertenecen también a la Iglesia de Cristo y son medios de salvación, lo cual es pura herejía. Por esta razón los términos empleados son equívocos a pedir de boca. Donde antes se hablaba de la *naturaleza* de la Iglesia, Congar se refiere al *misterio* de la Iglesia; donde Pío XII consagra la noción de *miembro del Cuerpo místico* de Cristo, Congar inventa la noción de «comunión en el Pueblo de Dios», vaga a más no poder. ¿Por qué? Porque de un cuerpo se es miembro o no se es, mientras que se puede estar más o menos en comunión.

---

[1] *Dignitatis humanœ* 2.

— *Las doctrinas heterodoxas propuestas y a menudo aceptadas en el concilio Vaticano II sobre la Revelación, el ecumenismo, la libertad religiosa y la colegialidad, son conclusiones en perfecta consonancia con los principios fundamentales de los modernistas.*

El documento sobre la Revelación es subrepticiamente modernista. El texto de Rahner, rechazado al último momento, ofrece la visión protestante de la *sola Scriptura*, de la negación de la inspiración, de la inerrancia bíblica y del carácter histórico de los Evangelios, que son los tres puntos cardinales de la fe en materia de Revelación. No todas las teorías rahnerianas de la Revelación de la conciencia son explícitas, pero el texto presentado en el Concilio les prepara ya el terreno destruyendo los fundamentos de la fe católica.

El ecumenismo es también, de todos los puntos tratados en el Concilio, el que mejor revela la afinidad y comunión de espíritu entre el Concilio y los modernistas. De hecho, los *periti* que dirigieron el Concilio son los mismos que habían sido excluidos quince años antes por sus ideas modernistas. No es de extrañar que el ecumenismo querido, impulsado y vivido durante el Concilio sea de inspiración modernista. Como la unidad no procede de la verdad de los hechos y de las cosas, plantea un problema insoluble en teoría, y soluble sólo en la práctica. La única solución sería sacrificar la verdad y el principio de no contradicción a una unidad ficticia bajo la sigla del equívoco. Promover el ecumenismo equivale a firmar el pacto de no agresión que otorga derecho de ciudadanía a todas las religiones en el panteón de todas las confesiones. El único mandamiento es la exclusión del exclusivismo: libertad para todo y para todos, salvo para los que creen en la verdad. La Iglesia católica también está cordialmente invitada, a condición de que renuncie a su pretensión de ser la única santa, verdadera y una.

La consecuencia lógica del ecumenismo conciliar es la libertad religiosa. La libertad religiosa es la negación pública de la distinción entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso. La libertad religiosa es la negativa a aceptar a Jesucristo y a su Iglesia como autoridades supremas sobre los hombres. La libertad religiosa es la afirmación práctica de la conciencia egologista modernista, independiente de toda regla exterior. Es la afirmación de la libertad como principio y derecho soberano del hombre por encima de Dios y de sus leyes.

La colegialidad niega a la Iglesia la constitución monárquica que Nuestro Señor le había dado. Firma la abdicación radical de la autoridad eclesiástica, porque ni el buen obispo conservador ni el Papa pueden oponerse a la presión de las conferencias episcopales modernistas. Es la parálisis del sistema de defensa y ataque de la Iglesia católica, en provecho de un *criptocracia* modernista más poderosa por el hecho de ser más oculta. Es la destrucción del principio de autoridad con su correlativo necesario, la obediencia católica. Es la instauración del despotismo más tiránico, sin fe ni ley, con su correlativo inseparable, la obediencia ciega. No cabe duda de que la colegialidad funciona en el sentido del individualismo egologista insubordinado. No cabe duda de que, a la hora del triunfo, la colegialidad que firma la abdicación de la autoridad sirve a la causa modernista.

— *La fe católica es incompatible con el ecumenismo que profesa el Vaticano II, fundado sobre los principios modernistas. De este modo, el ecumenismo conciliar se presenta como el modernismo práctico.*

Puesto que busca la unión práctica de las diversas confesiones en el equívoco y la contradicción, fuera de la verdad y de los hechos, ese espíritu ecuménico es incompatible con la cultura cristiana, que es realista ante todo, y por lo tanto está orientada hacia la verdad. La contradicción, de hecho, no puede subsistir si la verdad religiosa es razonable, exclusiva y absoluta. La amalgama de las distintas Iglesias no puede subsistir si Jesucristo, Dios hecho hombre, ha constituido a la Iglesia católica como la única autoridad divina en la tierra. Y por lo tanto, de derecho, el espíritu cristiano y el espíritu ecuménico no pueden coexistir. Y lo que de derecho es incompatible con la verdad cristiana, se reveló como incompatible de hecho cuando el Concilio quiso elaborar la carta del ecumenismo. Experimentó entonces mil dificultades para imponerla a causa de su incoherencia, y sólo pudo lograrlo sacrificando los principios de la razón y de la fe. De hecho, por medio de frases ambiguas sabiamente dosificadas, el Concilio se hizo el abogado del falso ecumenismo (particularmente el de tipo rahneriano) y se vio forzado a identificar los contrarios: la Iglesia de Jesucristo es sólo la Iglesia católica y no sólo la Iglesia católica; la verdad en materia de religión es sólo la fe católica y no sólo la fe católica; la gracia de Jesucristo se transmite por la única Iglesia católica y no se transmite únicamente por ella. O, si el Concilio no identificó los contrarios, los relativizó, conduciendo así al mismo resultado, el escepticismo absoluto. En todos los casos, se desemboca en el perfecto *nirvana* intelectual y religioso, que es la esencia misma del modernismo. Y puesto que se funda en el escepticismo filosófico y el relativismo doctrinal, parece necesario concluir que el ecumenismo conciliar es la aplicación práctica del modernismo.

— *Pablo VI fue un Papa liberal y filomodernista, conquistado por el modernismo práctico.*

El Papa elogió a menudo a los teólogos actuales, Manaranche y De Lubac, Congar y Rahner, sin contar a Blondel. Aún más que Juan XXIII, abrió las puertas del Concilio a los nuevos teólogos. El cardenal Daniélou veía en Pablo VI a un *Papa liberal*, es decir, no tanto un Papa sin convicción, sino al revés, un Papa dispuesto a defender las ideas liberales. Así fue como presionó a los Padres del Concilio para que aceptaran los decretos ambiguos. Así fue como doblegó al rector de la Gregoriana para rehabilitar a la vez a Teilhard de Chardin y a De Lubac. Con la misma firmeza el Papa doblegó toda resistencia al volver a admitir a los exegetas del Instituto Bíblico, Zerwick y Lyonnet.

El ecumenismo fue la idea fija del Papa, que la alentó a toda costa, hasta el punto de estar dispuesto a sacrificar el primado de Pedro. Rebajó a la Iglesia ante sus enemigos seculares haciendo concesiones inauditas, entre otras la hospitalidad eucarística. Por la misma razón, favoreció el proyecto de la Biblia «ecuménica». También fue él quien instituyó la nueva misa, para suprimir lo que era demasiado católico en la misa y acercarla a la Cena calvinista. Fue él quien alentó los encuentros con los masones, para llegar a un acuerdo público de modelo «ecuménico» entre la Iglesia y la masonería.

— *El pontificado de Pablo VI, por acción y por omisión, envió la Tradición a la tumba y promovió el modernismo teórico.*

El Papa, antiguo amigo de los neomodernistas, hizo todo lo que pudo para promover las reformas progresistas suprimiendo los obstáculos. Así fue como, por acción o por omisión, abandonó de hecho el primado de la fe, de la autoridad pontificia, de Jesucristo y de la Iglesia. El gran mal del pontificado de Pablo VI fue sobre todo el abandono de su primer deber: apacentar el rebaño y guardar el depósito de la fe. La abdicación de la autoridad se

hizo patente particularmente con Holanda, primero con motivo del concilio pastoral de Holanda, realizado con la complicidad de los obispos, y que preconizaba reformas archiheréticas; y luego con motivo del *Catecismo holandés*, donde la autoridad romana dejó ese verdadero *Catecismo de herejías* en manos de los niños. Semejantes publicaciones podían multiplicarse y negar las doctrinas de la Iglesia con total impunidad, puesto que el Papa suprimió el Índice en 1965 y paralizó el Santo Oficio, según los *desiderata* expresados por los modernistas sesenta años antes. Esta es la razón de que, desde 1968, se hayan pronunciado tan pocas condenaciones contra las obras de herejes que pululan impunemente, como Hans Küng y Léon-Xavier Dufour. El Papa, de hecho, había abdicado de su autoridad, sobre todo después de sus escaramuzas con las conferencias episcopales, que no querían aceptar la condenación de los métodos contraceptivos en *Humanæ vitæ*.

— *Las comisiones teológicas bajo el poder de Juan Pablo II y de Ratzinger rebosan de modernistas.*

Bajo el pontificado de Juan Pablo II, los hombres de *Concilium* (el modernismo *hard*), dominan las cátedras teológicas, mientras que los tres fundadores de *Communio* (el mismo modernismo *soft*) han sido creados cardenales, y la mayoría de sus teólogos han sido nombrados obispos. El más importante de ellos es Ratzinger, designado para el puesto de defensor de la ortodoxia. De hecho, Ratzinger está impregnado del veneno modernista, como lo demuestra su libro de título engañoso, *La fe cristiana, ayer y hoy*. También fue él quien ubicó a sus protegidos en los puestos de mando más codiciados. Para defender la Doctrina de la Fe, promovió a monseñor Lehmann, que niega la resurrección corporal de Jesús; a Georges Cottier, partidario del diálogo entre la Iglesia y las logias masónicas; y a Albert Vanhoye, para quien Jesús no era sacerdote. En la Comisión Teológica encontramos a monseñor Schönborn, que elogia la Superiglesia ecuménica de Von Balthasar; a monseñor Léonard, profesor hegeliano; y sobre todo al futuro cardenal Kasper. El libro de este último no es más que la versión alemana de la *Vida de Jesús* de Renan.

— *El cardenal Ratzinger se hizo el protector de los teólogos modernistas en materia de Revelación.*

Los últimos documentos pontificios repiten el esquema rahneriano que siembra dudas sobre los tres dogmas referentes a la Revelación: la historicidad de los Evangelios, la inspiración y la inerrancia bíblica. Pero no se quedan ahí. Según ellos, la Revelación no se cerró con la muerte del último Apóstol, sino que se prolonga y crece al capricho de las «relecturas enriquecedoras» en el Espíritu, según la exégesis espiritual del padre De Lubac, que es la que logra ganarse la preferencia de los documentos pontificios. El interés de esta exégesis es que los textos admiten varias interpretaciones: el sentido literal, el sentido del misterio pascual, las circunstancias presentes de la vida en el Espíritu, etc. Desde este punto de vista, el Magisterio escriturario viene de la base, imbuida del verdadero sentido de la fe. Ese «sentido de la fe» del *Pueblo de Dios* es la palabra clave que señala, de hecho y de derecho, la abdicación del Magisterio auténtico de la Iglesia. A ese aspecto protestante de la interpretación bíblica sin control, la Comisión Bíblica agrega un aspecto sociológico:

> «El creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común».

Esta exégesis espiritual es en realidad la institución del libre examen *comunitario* en la Iglesia, el mismo que san Pío X había condenado bajo el nombre de *conciencia colectiva*.

— *Juan Pablo II es un filomodernista imbuido de filosofía moderna.*

Juan Pablo II fue, al principio, profesor de filosofía moral. Su sueño era reconciliar a Kant con santo Tomás, Scheler y Heidegger. Su pasado filosófico se revela en los textos pontificios por el lenguaje kantiano o hegeliano y las tesis existencialistas que forman la trama de su pensamiento. Su visión depende del existencialismo subjetivo y antropológico. Sus autores preferidos son Teilhard y De Lubac. En el Concilio defendió el documento sobre la libertad religiosa, y más aún el de *Gaudium et spes*. Se opuso a los que querían publicar una condenación severa del ateísmo. Sufrió una gran influencia de parte de los modernistas de pura cepa, por los que no oculta su admiración: Henri de Lubac, Jéan Daniélou, Yves Congar, Hans Küng, Ratzinger, Lombardi y Karl Rahner. Compartió hasta tal punto las ideas modernas, que De Lubac lo eligió como su candidato papal. Nombrado arzobispo en Cracovia, apoyó la edición polonesa de *Communio* y, una vez elegido Papa, no tardó en promover al cardelanato a los tres fundadores de esta revista, Ratzinger, De Lubac y Von Balthasar.

— *Juan Pablo II no sólo no desaprobó, sino que incluso defendió, muchas teorías modernistas de Rahner.*

Rahner fundaba su filosofía en el principio existencialista del conocimiento egologista: «Pienso, quiero, existe». Fundaba su teología en el mismo principio de la conciencia independiente y, entre otras, en la tesis de la salvación universal. Esa tesis suponía necesariamente la apertura a todos los *credos*, la tesis del cristiano anónimo, el infierno vacío y la destrucción de los muros de la «Iglesia ghetto». Juan Pablo II adopta teorías muy parecidas. Su primera encíclica, *Redemptor hominis*, hace de la conciencia personal el fundamento de la Revelación, y reduce todo el orden sobrenatural al natural. La Revelación divina es simplemente el hombre que se revela al hombre. Dios es el infinito abstracto que se revela a la conciencia humana. El pecado es tan sólo una incoherencia de la conciencia. La libertad, fruto de la conciencia y fundamento de la dignidad humana, es inviolable incluso en materia de religión. La Iglesia de Cristo se identifica perfectamente con la humanidad entera. Citando *Gaudium et spes*, Juan Pablo II defiende la tesis de la salvación universal de todos los hombres, de manera que todo hombre —lo sepa o no, lo acepte o no en la fe— pertenece ya a Cristo. Como se puede ver, las ideas del Papa se parecen peligrosamente a las del príncipe de los modernistas.

— *Juan Pablo alentó positivamente el modernismo práctico, haciéndose el apóstol del pluralismo religioso.*

El ecumenismo de Juan Pablo II tiene una finalidad esencialmente filantrópica, en la línea de los deístas del siglo XVIII y de los masones. Mientras que san Pablo predicaba a los paganos la fe católica, el Papa predica una religión por encima de las fronteras eclesiásticas y de los *credos*. La predica y la lleva a cabo con las jornadas ecuménicas de Asís y de San Pedro de Roma. La establece como ley en todas las grandes reformas pontificias, que se realizan en el espíritu ecuménico del Concilio. Así, en 1983, aparece el nuevo Código de Derecho Canónico que ratifica la eclesiología protestante del «Pueblo de Dios», de la Iglesia de Dios que sólo «subsiste» en la Iglesia católica, que permite administrar la sagrada comunión a los protestantes, y que instituye formalmente la colegialidad episcopal. El mismo espíritu preside el nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992, cuya clave de lectura es el *leitmotiv* del Papa:

«El Hijo de Dios, por su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre».

En 1995, por iniciativa del mismo Papa, se tiró otro adoquín ecuménico, esta vez contra el primado del Papa. Esto ilustra a la perfección la «autodemolición de la Iglesia» de que ya hablaba Pablo VI. La *Declaración conjunta sobre la justificación* con los protestantes es un adelanto importante en la búsqueda ecuménica, que concluye, después de treinta años, con un «consenso diferenciado» y, por lo tanto, según su propio testimonio, ambiguo y herético.

2. Epílogo

Cuando se ponen al descubierto los fundamentos de nuestra cultura cristiana, se comprende fácilmente que el gran árbol de la Iglesia extendió sus ramas sobre toda la tierra porque se alimentó a través de raíces sanas, la fe en Jesucristo y la recta razón. Desde entonces, a la sombra de ese árbol fecundo en frutos de sabiduría, pudieron posarse las aves del cielo. Los grandes espíritus y los poderosos de este mundo, los humildes y los sencillos, han probado y saboreado los beneficios de la civilización de Cristo, tan divina y tan humana, tan razonable y tan sublime.

El modernismo se presenta como la perfecta antítesis de la cultura cristiana. De Lutero a Loisy pasando por Kant, y de Tyrrel a la «Iglesia conciliar» pasando por Rahner, vemos que las mismas causas producen los mismos efectos letales. Esos hombres soltaron las amarras de la fe separándola de la razón. La fe absurda, sin motivo ni regla, se convierte en la fe de la conciencia personal. De paso, la Revelación se emancipa de su Revelador, Jesucristo, para convertirse tan sólo en el sentimiento de lo divino que reconforta el corazón. El precio que hay que pagar para seguir esa religión absurda es la destrucción de la razón misma. La inteligencia persigue ciegamente sus ilusiones y sus sueños, liberada de las leyes de la realidad. Todo cambia, todo está en todo, todo es cierto y falso a la vez, todo está bien y mal. Es el caos y la contradicción establecidos como principios supremos.

Si la herencia cristiana simboliza el orden y la perfección del ser para alcanzar finalmente la plenitud del Ser absoluto que es pura perfección, el modernismo es todo lo contrario. Es el vacío de Dios, fundado en una Revelación imaginaria y apoyado en una filosofía absurda. Ante la plenitud de la verdad católica, el modernismo ofrece la nada más absurda, el horror del *nirvana*. No es otra cultura; es visceralmente una contracultura o, mejor dicho, una anticultura. En lugar de adorar a su Creador, el hombre se adora a sí mismo en un narcisismo introvertido; en lugar de Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, el hombre es el que hace a «Dios» a su propia imagen; en lugar de Dios que se hace hombre y habita entre nosotros, el hombre se hace Dios y rechaza al Dios verdadero. Y puesto que el hombre no es nada sin Dios, querer amarse y adorarse a sí mismo fuera de Dios es el suicidio más radical que pueda existir. *El modernismo es el suicidio de la inteligencia y del alma*, porque el hombre se alimenta con sus propias fantasías, en vez de buscar su bien en Aquel que es el Ser y la Vida.

Este dilema, el hombre o Dios, ha dividido el género humano y la vida religiosa desde sus inicios, pero sobre todo después del advenimiento de Nuestro Señor. Desde hace dos mil años, la religión panteísta, con la autoadoración del hombre, lanza el grito de rebelión contra Dios. Esta religión encontró su desarrollo, después de Lutero, en ese gran movimiento modernista que conocemos hoy en día, más peligroso por tener su arsenal en terreno católico. Culminará mañana con la venida del Anticristo triunfante. Las profecías

sobre el Hombre de perdición se hacen más claras a medida que se va cumpliendo el plazo. Nada impide concebir hoy que el Anticristo pueda tener un poder de dimensiones planetarias. Nadie se sorprende ya de la pérdida de la fe en la mayor parte del pueblo católico y en la misma Roma, lo cual hubiera sido impensable hace sólo cuarenta años.

Hay una relación de causa a efecto entre el receso de la luz y la invasión de las tinieblas. El mal se extiende a medida que el bien se desmorona. El Príncipe del mal gana terreno a medida que la Iglesia, el reino de Cristo en la tierra, se tambalea. El sueño del diablo, desde luego, es neutralizar a la Iglesia y hacerla entrar en su juego infernal. Gracias a las lecciones de la Historia, los regímenes totalitarios comprendieron que, aunque podían forzar físicamente a los hombres a militar en el partido, les resultaba imposible doblegar sus mentes y sus voluntades. Al totalitarismo político el Anticristo deberá sumarle el totalitarismo religioso, único dueño de las almas. Así, pues, se trata de destruir la religión, más precisamente la única religión que aún cree en Dios y en la verdad, la religión católica. Ocurrirá entonces lo que Pablo VI anunciaba poco después del Concilio:

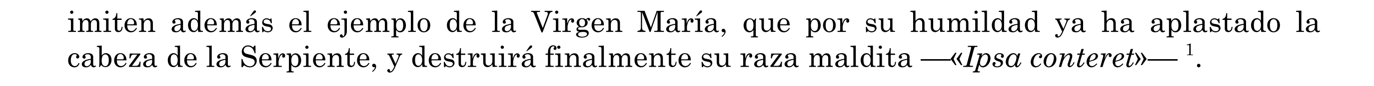
> «Puede ser que este pensamiento no católico dentro del catolicismo sea mañana el más fuerte. Pero nunca representará el pensamiento de la Iglesia. Tiene que sobrevivir un pequeño rebaño, por muy pequeño que sea» [1].

Cuando la religión católica haya sido vaciada de su sustancia y contaminada con el virus modernista, nada podrá detener el poder del Anticristo. En complicidad con los cabecillas «católicos», llegará a sentarse personalmente en el santuario de Dios, presentándose a sí mismo como Dios. Acumulando los dos poderes supremos en la tierra, impondrá el totalitarismo más absoluto, el que consiste sobre todo, según Solzhenitsin, en la negación de la idea de verdad. El Estado y la religión, la institución natural y la divina, serán guiadas por ese Hijo de la mentira, sin otro freno que su voluntad de hierro.

Cuando Pablo VI habla de una mayoría de católicos en el error y de una pequeña minoría fiel, se refiere sin duda a un tiempo de crisis. Es el que vivimos hace cuarenta años, desde que el modernismo triunfa sobre la cúpula de San Pedro. El tiempo de crisis es un tiempo de niebla, en el que las formas son confusas y los colores se confunden. La cuestión crucial en una época como ésta es saber cuáles son los puntos de referencia que nos permitan discernir con seguridad lo verdadero de lo falso. Es necesario que sean referencias tan inmutables como la Roca de Pedro y como el Dios de nuestros padres. Son las tres intuiciones, las tres evidencias que constituyen toda la herencia cristiana: que la fe es racional; que la Revelación de Jesucristo tuvo lugar, atestiguada por las profecías y los milagros, tan ciertos como la muerte de san Pablo y la existencia de la Iglesia; y que el ser y la verdad, religiosa o no, son tan inmutables como Dios mismo. El hombre cambia de ideas y se equivoca a veces, los hombres de Iglesia cambian y pueden equivocarse, pero los principios fundadores son eternos e infalibles. La Revelación y la fe serán mañana las mismas que ayer y hoy. Nuestro punto de referencia infalible es el pasado, es la fe de nuestros piadosos padres, de nuestros santos padres Pío, san Pío V, el beato Pío IX, san Pío X y Pío XII. Traicionar esta fe para seguir a los hombres, aunque sean de Iglesia, es traicionar a Jesucristo. Por eso, que los verdaderos cristianos se preparen, en la fidelidad a Dios, a la llegada de ese Hijo de perdición, a quien el Hijo de Dios aniquilará con el soplo de su boca. Que sobre todo se vacíen de sí mismos para llenarse del Dios tres veces santo. Que

---

[1] Pablo VI, *Il Popolo*, 9 de diciembre de 1968.



imiten además el ejemplo de la Virgen María, que por su humildad ya ha aplastado la cabeza de la Serpiente, y destruirá finalmente su raza maldita —«*Ipsa conteret*»— [1].

[1] Gen 3: 15.

Breve léxico modernista

Autoridad y jerarquía

Según el principio del libre examen, hay que rechazar todo lo que viene de afuera, particularmente los sacramentos y la Iglesia (LUTERO). Hay que distinguir claramente a la Iglesia monárquica y romana de la conciencia colectiva del Pueblo de Dios, que es siempre sano y detenta realmente la autoridad y la infalibilidad. La excomunión es un bautismo de fuego, un medio de santificación para el hombre piadoso (TYRRELL). Nada es menos adecuado a la verdad que las doctrinas extrinsecistas, que sólo mantienen en la Iglesia una unidad de coacción por el único vínculo de una transmisión visible y de una autoridad visible (DE LUBAC). El deber de las autoridades es ofrecer a los individuos directamente inspirados por Dios los medios para expresar una opinión pública sana y ordenada en la Iglesia (RAHNER).

Dios

Se reduce a una entidad abstracta y lejana a imagen del hombre protestante, impotente e injusto (LUTERO). «¡Hagamos a Dios a nuestra imagen!» (DEÍSTAS DEL SIGLO XVIII). El único Dios cognoscible es el que está dentro de uno mismo. Ese Dios es tan sólo una quimera (KANT). Dios se está haciendo, es la categoría del ideal (HEGEL). ¿Existe Dios? ¡Todavía no! (RENAN). Creo en el valor objetivo de la idea de Dios, de un ideal absoluto, perfecto, distinto, que no está separado del mundo; uno y triple, pues puede ser llamado actividad, inteligencia y amor infinitos (HÉBERT). Para nosotros, Dios no es, sino que se hace, y su cambio es nuestro propio progreso (LE ROY). ¿Existe Dios? El gran problema es saber si el universo es inerte, vacío, sordo, sin alma y sin entrañas… Para decidirse por el sí o por el no, no hay prueba que podamos llamar perentoria (LOISY). Nuestro mejor Dios no es más que un ídolo, un templo construido por manos que limitan la voluntad divina tanto como nuestra esquematización del infierno, purgatorio y cielo —planta baja, entrepiso y primer piso— (TYRRELL). No acepto la postura «antipanteísta» que usted me atribuye. Soy esencialmente panteísta de temperamento; y toda mi vida la pasé pregonando que existe un verdadero «panteísmo de unión», *Deus omnia in omnibus* (un pancristismo, diría Blondel) frente al «seudopanteísmo de disolución», *Deus omnia* (TEILHARD). Si Dios mismo es hombre y lo es por toda la eternidad; si está vedado al hombre tenerse en poco, pues entonces tendría en poco a Dios; y si ese Dios sigue siendo el misterio insuprimible, entonces el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento (RAHNER). El universo en su totalidad es un ser espiritual, vivo y consciente. Esa Conciencia, llámese «Dios» o como convenga, está habitada por aspectos de sí misma, es decir, por seres conscientes (PIGANI, *NEW AGE*).

Dogma

Puesto que la religión es ante todo un sentimiento de dependencia, cada Iglesia deberá construir después su dogmática particular, variable en función de la profundidad y la pureza de su sentimiento de dependencia (SCHLEIERMACHER). Las fórmulas dogmáticas son en cierto sentido el producto de la vida. Los dogmas son para la verdadera Iglesia lo que un plano de Londres para la ciudad misma, una simple guía con fines prácticos. La elaboración

teológica fue útil en su momento, pues preservó el germen evangélico como el mamut congelado en el hielo (TYRRELL).

Ecumenismo

Las creencias de la humanidad entera están unificadas, no por un dogma común dentro de las religiones, sino por un impulso común detrás de ellas. El punto común es el solo sentimiento de adoración y de dependencia del hombre frente al Poder invisible (SCHLEIERMACHER). La Iglesia realmente católica es el paganismo cristianizado o la religión mundial, lo que equivale a un cambio de ropa estrecha a ropa holgada. Se parecerá más a una comunidad de budistas, y su *credo* le será semejante: «Pongo mi confianza en Buda; pongo mi confianza en la doctrina (de la Liberación); pongo mi confianza en la Comunidad» (TYRRELL). La única conversión posible al Mundo y la única forma imaginable para una Religión del futuro es la convergencia de las religiones hacia un Cristo universal que, en el fondo, las satisfaga a todas (TEILHARD). El budismo es el mayor acontecimiento espiritual en la historia del propio cristianismo (DE LUBAC). La misión que nos incumbe a nosotros, hombres de la Nueva Era, es la de volver a conducir a un estado de conciencia anterior a la caída a todos los seres humanos capaces de ser receptivos. Poco a poco, esa nueva conciencia se introducirá en las actividades cotidianas de los hombres, y cada vez más. El cambio se acelerará a una velocidad exponencial (PIGANI, *NEW AGE*).

Evangelios

El Evangelio es símbolo del progreso de la humanidad. El mito, el símbolo, es más importante que el hecho. El Evangelio no habla tanto de acontecimientos que ocurrieron hace mil ochocientos años en Palestina, como de la evolución mística de las almas representada por los supuestos acontecimientos (STRAUSS). El cuarto Evangelio es un libro de teología mística en el que se oye la voz de la conciencia cristiana, no la del Cristo de la Historia (LOISY). ¿Podía ese carpintero judío del primer siglo enseñar algo de importancia, si el universo estelar le era desconocido y no se interesaba más que por el reino de Dios y su justicia? (TYRRELL). De manera más general, me gustaba volver a encontrar por todos lados el simbolismo histórico, o la historia simbólica, que ya caracterizan a nuestros Evangelios. Los Padres de la Iglesia enseñan que las mismas palabras bíblicas pueden expresar dos sentidos que significan dos realidades distintas, una humana y una espiritual (DE LUBAC).

Fe (Acto de)

La «fe» es un salto mortal, un arrebato de angustia y de confianza hacia lo desconocido, procedente de las profundidades de sí mismo. La razón se opone directamente a la fe. Es impío decir que si una cosa es cierta, lo es tanto para la filosofía como para la teología (LUTERO). El Evangelio no es una doctrina absoluta y abstracta aplicable a todos los tiempos y a todos los hombres; es una fe viva (LOISY). Si como consecuencia de algún trastorno interior llegara a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría creyendo en el Mundo. El Mundo es la primera y única cosa en que creo. Me abandono a la fe confusa en un Mundo uno e infalible, donde quiera que me conduzca (TEILHARD). Las doctrinas extrinsecistas sólo mantienen en la Iglesia una unidad de coacción, por el único vínculo de una transmisión visible y de una autoridad

visible. Estas doctrinas transforman la obediencia de la fe en una fe de pura obediencia (De Lubac).

Gracia

La gracia se recibe de Dios, pero se mantiene totalmente exterior al hombre, de manera que el hombre queda encerrado en sí mismo y libre de toda acción de Dios en él (Lutero). Lo natural y lo sobrenatural son sólo las dos caras de una misma cosa (Schleiermacher). El hombre es una parte y una partícula del universo espiritual y del orden sobrenatural, y en Dios encuentra su vida, su movimiento y su ser (Tyrrell). San Agustín es el hombre nefasto que lo echó todo a perder al inventar lo sobrenatural (Teilhard). Lo sobrenatural es absolutamente imposible y absolutamente necesario para el hombre (Blondel). Dios no habría podido crear la naturaleza pura sin ordenarla a lo sobrenatural (De Lubac). En lo que llamamos gracia y visión inmediata de Dios, Dios es realmente un principio interno constitutivo del hombre. Dios y la gracia de Cristo están todas las cosas como la esencia secreta de cada realidad (Rahner).

Humanidad y encarnación

El hombre mismo es un ser fundado en el Gran Todo. Entre Jesucristo y nosotros hay una diferencia de grado, porque, de hecho, la humanidad tiene en sí misma la fuerza de producir, en su línea de evolución, una tal aparición de Dios en el mundo (Schleiermacher). La humanidad es la unión de dos naturalezas; Dios se hace hombre; la Humanidad es la que muere, resucita y sube al cielo; de la supresión de su mortalidad como espíritu personal, racional y terrestre, procede su unión con el Espíritu infinito de los cielos (Strauss). Se puede representar indistintamente al individuo consciente como la conciencia de Dios en el mundo por una especie de encarnación de Dios en la humanidad, y como la conciencia del mundo subsistente en Dios por una especie de concentración del universo en el hombre (Loisy). En este sentido será la Humanidad un Cristo místico, un Logos colectivo, el Verbo o la Manifestación del Padre; y cada miembro de esa sociedad será, en esta misma medida, un Cristo o un revelador en el que Dios se habrá encarnado y permanecido entre nosotros (Tyrrell). Con la aparición de los hombres comienza la Historia humana y la ascensión hacia la unidad perfecta de todos los individuos, el Punto Omega de la Historia, el Superhombre tan cierto como misterioso (Teilhard). Al revelar al Padre, y al ser revelado por Él, Cristo terminó por revelar el hombre a sí mismo. Por Cristo la persona se hace adulta, el Hombre emerge definitivamente del Universo (De Lubac). Cuando Dios quiere ser «no Dios», surge el hombre. La abreviación, la cifra de Dios mismo es el Hijo de Dios y los hombres. La encarnación es el único caso singular de actualización esencial de la realidad humana (Rahner). Los seres humanos se han creado a sí mismos para experimentar el amor, la inteligencia, la materia y la acción. Hay que preparar el futuro de la humanidad, el Hombre Nuevo, un ser del que aún no podemos tener idea de cómo será (Pigani, *New Age*).

Iglesia

La Iglesia es un espíritu nutrido con el mismo alimento, el Evangelio, que debe ser fuente de armonía y no de división, pero la experiencia colectiva debe dejar paso a la individual. Por lo tanto, que aquél que se sirve de una Iglesia use de ella como si no usara (Harnack). La Iglesia es la sociedad de los que son conscientes de depender del universo

considerado como un Gran Todo (Schleiermacher). El reino de Dios es el conjunto de los que creen en Cristo y son movidos por el amor. De esta manera, la sociedad religiosa presentará el aspecto de una infinita diversidad de experiencias religiosas satisfechas de sí mismas e infinitamente tolerantes con las demás (Ritschl). ¿Por qué la humanidad no podrá unirse por sí misma en la Nueva Jerusalén? La Jerusalén apocalíptica es el Cuerpo místico de Cristo, el «Superhombre» que se forma por el esfuerzo del hombre solo, a través de las hazañas de la tecnología y la aparición de los Superestados (Teilhard). Creo en la santa Iglesia universal, expresión visible de esta comunión ideal de todos los seres (Hébert). El verdadero catolicismo no es el judaísmo cristianizado del Nuevo Testamento, sino el paganismo cristianizado o la religión mundial, lo que equivale a un cambio de ropa estrecha a ropa holgada (Tyrrell). El *Pueblo de Dios* es la Iglesia amplia que «subsiste» en la Iglesia católica, pero que no se reduce sólo a ella. La Iglesia no se considera ya como la comunidad exclusiva de los candidatos a la salvación, sino como la vanguardia histórica y social de esta realidad oculta (Rahner).

Infalibilidad del dogma

Tanto en el dogma como en la Revelación, sólo el objeto es eterno e inmutable en sí, pero no la forma que ese conocimiento ha revestido en la Historia humana (Loisy). Lo que la fórmula de fe dice suele ser completamente falso, pero la verdad a la que apunta es revelada, una verdad que es directamente una verdad práctica, una verdad de preferencia, una verdad aproximativa, y sólo indirectamente una verdad especulativa (Tyrrell).

Infierno

Dios es tan sólo una quimera, y una quimera no puede mandar a nadie al paraíso o al infierno (Kant). Si el infierno existe, está vacío (Von Balthasar). Es imposible que el hombre rechace definitivamente a Dios (Rahner). Nadie puede pretender, para justificar las misiones, que hay que salvar a las almas del infierno (Congar).

Jesucristo

Jesucristo, históricamente, sólo era un hombre, pero resultaba útil presentarlo como Dios a los fieles, para que comprendan así que también ellos son en cierto modo hijos de Dios (Kant). Así como el fondo de la religión es el sentimiento de dependencia del Gran Todo, del mismo modo el fondo de la sensibilidad de Cristo es la conciencia de su unidad con Dios. La divinidad de Jesús es la conciencia que tiene de ella (Schleiermacher). Jesús era en realidad un joven judío entusiasta, que ridiculizaba las formalidades religiosas y denunciaba la corrupción moral de su tiempo, y a quien condenaron a muerte (Strauss). Creemos en algo que sucede dentro de nosotros; creemos en la divinidad en Cristo —*Gottheit in Christo*—, pero no en la divinidad de Cristo —*Gottheit Christi*— (Ritschl). Creo en aquel en quien se ha realizado en grado excepcional la unión de lo divino con la naturaleza humana, Jesucristo, cuya resplandeciente superioridad ha quedado simbolizada para los corazones sencillos por una concepción sobrenatural (Hébert). La divinidad de Jesús no es un hecho de la historia evangélica cuya realidad podamos verificar críticamente. En un sentido Jesús era el Mesías, y en otro no lo era todavía (Loisy). La contingencia histórica de Cristo, de su muerte y resurrección, da sin duda claridad, carácter tangible y concreto a

la piedad eclesiástica, pero también vulnerabilidad, porque será siempre un hecho contingente y limitado (RAHNER).

Meditación, conciencia de Dios

El hombre comprende la armonía de todas las cosas cuando comprende que el mundo vacío, el yo no-ser y el nirvana-extinción son lo mismo. Eso se logra en última instancia por medio del Zen (*meditación*) religioso y filosófico que considera el «yo» como lo que es en realidad, es decir vacío, apagado y en definitiva «no-yo» (BUDISMO ZEN). Este sentimiento de dependencia es la esencia de la piedad y de la religión. La divinidad de Jesús es la conciencia que tiene de ella (SCHLEIERMACHER). El realismo aparente de las escenas se debe a la imaginación mística de san Juan y a la energía de su convicción, que no le permiten distinguir netamente, en sus meditaciones religiosas, lo ideal de lo real, la teoría de la Historia, el símbolo de su objeto (LOISY).

Milagro

Las leyes uniformes, que son las únicas que permiten explicar el milagro, sólo existen en nuestra inteligencia, que recorta y deforma la realidad. El milagro es una simple acción natural, aunque sorprendente, del espíritu sobre la materia (BERGSON). El milagro y la profecía son antiguas formas del pensamiento religioso destinadas a desaparecer. Las apariciones de Jesús después de la resurrección son un argumento directo, pero que podemos decir incierto en su significación. Algunas impresiones sensibles no son el testimonio adecuado de una realidad puramente sobrenatural (LOISY).

Pecado

El pecado es un malestar del sentimiento religioso que frena nuestra toma de conciencia de Dios en nosotros, y por eso Jesús, por la intensidad de su unión con Dios, puede declararse sin pecado (SCHLEIERMACHER). Poco importa que el hombre haya cometido históricamente el pecado original, pues la conciencia basta para poner de manifiesto nuestras malas inclinaciones (KANT). En un momento dado aparecieron hombres —*homo sapiens*— en distintos puntos del globo (TEILHARD).

Religión

El principio de autosuficiencia hace que la religión esté contenida en la razón pura, emancipada de las realidades exteriores (KANT). Buscar al Infinito y al Eterno en todo lo que existe y se mueve, unirse al Infinito y al Eterno por una especie de conciencia inmediata, poseerlo todo en Dios y a Dios en todo: eso es la Religión. Es la unidad de todo nuestro ser y de todo el Ser, indeciblemente sentida en lo más profundo de nosotros mismos (SCHLEIERMACHER). Hay que salir al paso de las necesidades de los hombres científicos de nuestro tiempo, amurallados en su prisión inmanente, para confeccionarles una religión a su medida. La religión es el resultado espontáneo de las necesidades del espíritu humano que encuentra plena satisfacción en la experiencia emotiva de Dios en nosotros (TYRRELL).

Revelación

Hay que rechazar todo lo que viene de afuera, particularmente los sacramentos y la Iglesia, pero también la Revelación divina (Lutero). Esa Revelación es el fruto subjetivo del concepto de Dios que brota del sentimiento religioso de dependencia, en lo más recóndito de la conciencia (Schleiermacher). La Revelación divina que no se realice en nosotros y que no se nos haga inmediata no existe para nosotros. Aquí no se puede eliminar el yo (Sabatier). La idea común de la Revelación es una mera niñería. Dios se revela en y por la humanidad (Loisy). La Revelación es más impresión que expresión, y más experiencia que afirmación. Si el hombre pudiera leer las necesidades de su espíritu y de su conciencia, podría prescindir de maestro (Tyrrell). La producción divina del horizonte apriorístico de nuestro conocimiento y libertad ha de considerarse como una manera peculiar y originaria de Revelación, la cual sustenta incluso toda otra revelación (Rahner). Lutero replanteó todo el cristianismo y fue realmente un hombre de Iglesia, porque era incapaz de recibir algo que no proviniera de su propia experiencia (Congar). El creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común (Comisión Bíblica, 1993).

Salvación, redención

La redención se define como el paso del estado de conciencia detenido al estado de conciencia no detenido. Ese paso se opera por la fe en Jesucristo (Schleiermacher). Puesto que todo hombre está llamado a vivir sobrenaturalmente, la acción misma que constituye fundamentalmente nuestra vida está como informada sobrenaturalmente por Dios. ¡Aun sin ser conocido, Dios está ahí! (Laberthonnière). Por una extensión del dogma de la comunión de los santos, aunque no estén en las condiciones normales de salvación, los infieles podrán salvarse porque forman parte integrante de la humanidad que se salvará (De Lubac). El ateo puede salvarse perfectamente como cristiano anónimo. Cualquiera que acepte totalmente su ser humano ha aceptado al Hijo del hombre por el hecho de que en Él Dios ha aceptado al hombre (Rahner). Dios salva a los infieles sin que ellos conozcan el Evangelio. Si no, todos deberíamos partir a la China (Congar).

Símbolo de la fe (*Credo*)

Los *credos* protestantes tienen un valor puramente simbólico (Kant). La Trinidad, la creación, el pecado original, la encarnación, la redención, la resurrección, el cielo y el infierno, los ángeles y los demonios: todo eso son piezas de un mismo vitral de distintos colores a través del cual se refleja en los hombres la luz de Dios, pura y sin color (Tyrrell). El símbolo de la fe (el *credo*) es una fe simbólica. El dogma es tan sólo un símbolo, pero el símbolo de nada en realidad, porque sólo es la traducción intelectual, simbólica y aproximativa de nuestra experiencia religiosa de las realidades inaccesibles (Schleiermacher). Creo en Jesucristo, cuya resplandeciente superioridad ha quedado simbolizada para los corazones sencillos por una concepción sobrenatural (Hébert).

Tradición

La ley de la vida consiste en que cada organismo alcance los límites de su desarrollo para luego morir y sobrevivir sólo en su descendencia. Así como el judaísmo tuvo que transformarse para sobrevivir en el cristianismo, ¿no deberá morir el cristianismo para

revivir bajo una forma más amplia y elevada? (Loisy). El río de la Tradición no puede llegar hasta nosotros si no se draga su lecho continuamente. ¿En qué consiste esa Tradición viva? Es la simple expresión de su relativismo dogmático, que rechaza los dogmas recibidos como tales. Las creencias ulteriores de la Iglesia no han de estar necesariamente vinculadas por un nexo lógico con lo que siempre ha creído explícitamente desde los primeros siglos (De Lubac).

Verdad

Es impío decir que si una cosa es cierta, lo es tanto para la filosofía como para la teología (Lutero). El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y su ascensión al cielo, siguen siendo verdades eternas, a pesar de las dudas a que a veces se ve sometida la realidad de las cosas en cuanto hechos históricos (Strauss). ¿Hay verdades eternas y necesarias? Es dudoso. Axiomas y categorías, formas del entendimiento o de la sensibilidad: todo eso evoluciona; el espíritu humano es plástico y puede cambiar sus deseos más íntimos. Creemos que la verdad es vida y, por lo tanto, movimiento y crecimiento antes que término (Le Roy). La verdad evoluciona con el hombre, en él y para él; y eso no impide que sea la verdad para él; es más, sólo lo es con esta condición. Lo verdadero y lo falso no son categorías absolutas y bien delimitadas (Loisy). Siempre y necesariamente somos nosotros mismos quienes nos hablamos a nosotros mismos; quienes (ayudados desde luego por el Dios inmanente) elaboramos la verdad para nosotros mismos (Tyrrell). La verdad es la conformidad del pensamiento con la vida (Blondel). Cuando el espíritu evoluciona, una verdad inmutable sólo se mantiene gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones, que guardan entre sí una misma relación. Una teología que no fuera actual sería una teología falsa (Bouillard).

Bibliografía

Obras

Église et Contre-Église, Courrier de Rome, 1996 [abreviado en Courrier I].

La nouvelle théologie, Courrier de Rome, 1994 [abreviado en Courrier II].

L'œcuménisme, Courrier de Rome.

Retrouvons le vrai Concile. Les pionniers de Vatican II, Savoir et Servir, 1994 [abreviado en Savoir I].

Retrouvons le vrai Concile. L'esprit et la lettre du Concile, Savoir et Servir, 1995 [abreviado en Savoir II].

Amerio, *Iota unum*, Salamanca, 1994.

Auricchio, *The Future of Theology*, Alba House, 1970.

Barbier, *Histoire du catholicisme libéral*, Cadoret, 1923-1924 [abreviado en Barbier, cuando se trata del volumen III].

Billot, *De immutabilitate traditionis*, Gregoriana Universitas, 3ª edición, 1922.

Calmel, *Brève apologie*, Difralivre, 1987.

Calmel, *Théologie de l'Histoire,* DMM, 1984.

Ceruti-Cendrier, *Les Évangiles sont des reportages,* Téqui, 1997.

Chesterton, *Saint Thomas Aquinas*, London, 1933.

Chesterton, *The Everlasting Man*, Image book, 1955.

Chiron, *Pie IX pape moderne*, Clovis, 1995.

Chiron, *Saint Pie X réformateur de l'Église,* Courrier de Rome, 1999.

Cooper, *World of Philosophies*, Blackwell, 1996.

Corte, *L'intelligence en péril de mort,* Dismas, 1987.

Coston, *Infiltrations ennemies dans l'Église,* Publications H.C., 1999.

D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Beauchesne, 1911 [abreviado en DAFC]. Artículos «Critique biblique», «Dogme», «Foi», «Immanence», «Miracle», «Modernisme», «Mythique (sens)», «Positivisme», «Rédemption», «Réforme en Allemagne».

DAVIES, *Pope Paul's New Mass*, Angelus Press, 1980.

DAVIES, *The Second Vatican Council and Religious Liberty,* Newman Press, 1992.

DELASSUS, *La conjuration antichrétienne,* Desclée, 1910.

DE LUBAC, *Catholicisme*, 1941.

DE LUBAC, *La pensée religieuse du P. Teilhard,* Fayard, 1962.

DE LUBAC, *La prière du Père Teilhard,* Fayard, 1964.

DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1955 [abreviado en DzB].

DÖRMANN, *Pope John-Paul II Theological Journey I,* Angelus Press, 1994.

DULAC, *La collégialité épiscopale au concile Vatican II,* DMM, 1979.

FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica,* Piacenza, 1972.

FABRO, *La aventura progresista*, Eunsa Pamplona, 1976.

FABRO, *La svolta antropologica de K. Rahner,* Rusconi, Milán, 1974.

FERRARO, *El naufragio del progresismo*, Arequipa, Perú, 1999.

FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, Collection Que sais-je, PUF, 1974.

FRÉNAUD, *Estudio crítico sobre Teilhard*, Buenos Aires, 1964.

FROSSARD, *N'ayez pas peur*, Laffont, 1982.

GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique,* Gabalda, 1928.

GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie,* Cerf, 1935.

GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique,* Cerf, 1997.

GILSON, *Les tribulations de Sophie,* Vrin, 1967.

GUIMARAES, *In the Murky Waters of Vatican II*, Tanbooks Rockford, 1999.

GUITTON, *Paul VI secret*, Desclée, 1979.

HILDEBRAND, *The Trojan Horse*, Franciscan Herald Press, 1969.

INNOCENTI, *Influssi gnostici nella Chiesa d'oggi,* Roma, 2000.

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Modernisme*, Beauchesne, 1980 [abreviado en ICP].

LABOURDETTE, *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, 1947.

LAGRANGE, *Au service de la Bible*, Cerf, 1967.

LENZ, *El moderno existencialismo,* Madrid, 1955.

LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, Plon/Cerf, 1989.

LEROUX, *Pierre, m'aimes-tu?*, Clovis, 1986.

MARITAIN, *Le docteur angélique*, Desclée de Brouwer, 1930.

MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, 1966.

MARITAIN, *Trois réformateurs*, Plon, 1925.

MARTIN, *The Jesuits*, Linden Press, 1987.

MCCARTHY, *The Science of Historical Theology*, Tanbooks Rockford, 1991.

MEINVIELLE, *De la Cábala al progresismo*, Diction, 1994.

MEINVIELLE, *Teilhard de Chardin*, Buenos Aires, 1965.

MOLNAR, *Le Dieu immanent*, DMM, 1982.

MOURRET, *Histoire de l'Église*, Bloud et Gay, 1914.

NEILL, *Makers of the Modern Mind,* Bruce, 1958.

O'HARE, *Facts about Luther*, Tanbooks Rockford, 1987.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Rome et Teilhard de Chardin*, Fayard, 1964.

PIGANI, *Channel, les médiums du Nouvel Âge.*

PLONCARD D'ASSAC, *La Iglesia ocupada*, Ediciones Fundación San Pío X, 1989.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ediciones Paulinas, 1993.

PORTALIER, *Saint Augustin*, Burns and Oates, 1960.

POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, 1979.

RAMÍREZ, *De fide divina*, BTE, 1993.

RATTÉ, *Three Modernists*, Catholic Books Club, 1968.

RATZINGER, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, 1991.

RATZINGER, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui,* Mame/Cerf, 1985.

RENIÉ, *Manuel d'Écriture sainte,* Vitte, 1957.

RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, Letouzey et Ané, 1929.

ROUSSEL, *Libéralisme et Catholicisme*, Ligue apostolique, 1926.

SALLERON, *La nouvelle messe*, NEL, 1981.

SARDÁ Y SALVANY, *El Liberalismo es pecado,* Cruz y Fierro Editores, 1977.

SIRI, *Gethsémani*, Téqui, 1981.

SMITH, *Teilhardism and the New Religion*, Tanbooks Rockford, 1988.

SPADAFORA, *La tradizione contro il Concilio,* 1989.

SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici,* Rovigo, 1973.

SPEAIGHT, *Teilhard de Chardin,* Collins, 1967.

STEWART, *Modernism Past and Future*, John Murray, 1932.

THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie,* Desclée, 1937.

VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané [abreviado en DTC]. Artículos «Libéralisme», «Modernisme», «Moehler», «Schleiermacher», «Théologie», «Tradition».

VERNEAUX, *Lecciones sobre el existencialismo*, Buenos Aires, 1957.

VERNEAUX, *Leçons sur l'athéisme contemporain,* Téqui, 1964.

VERNEAUX, *Philosophie moderne*, Beauchesne, 1958.

WAGNER, *Henri de Lubac*, Cerf, 2001.

WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tíber,* Criterio Libros, 1999.

WOJTYLA, *Crossing the Threshold of Hope* (edición francesa: *Entrez dans l'espérance*), Random House, 1994.

REVISTAS

Action familiale et scolaire; Courrier de Rome; Cuadernos de la Reja; Fideliter; Itinéraires; La Documentation catholique; La Tradizione cattolica; Le Sel de la terre; 30 Jours.

Índice analítico